

Trierer
Theologische Zeitschrift
1953

PASTOR BONUS

62. Jahrgang



V 106 a

PAULINUS-VERLAG TRIER

1954/144

Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben vom Professoren-Kollegium
der Theologischen Fakultät in Trier

unter der Schriftleitung von Prof. Dr. E. Hegel und Prof. Dr. K. Baus
im Paulinus-Verlag zu Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH. Trier

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

62. JAHRGANG
PÄSTOR BONUS

inhalt

AUFSÄTZE:

Bultmanns Programm einer Entmythologisierung des Neuen Testaments / Franz Mußner	1
Das Gebet der Märtyrer / Karl Baus	19
Das Geheimnis Mariens — ein Geheimnis der Kirche / Georg Schückler	33

KLEINERE BEITRÄGE

Vermenschlichung der Industrialbetriebe / Nikolaus Monzel	45
Der Reiche im Alten Testament / Ägidius Wocken	52
Der französische Episkopat und die heutige Sakramentenpastoral / Albert Heintz	59

BESPRECHUNGEN	61
Eingesandte Schriften	

1953 - Heft 1

PAULINUS-VERLAG-TRIER

Das Buch, das jeden Seelsorger angeht

ist in

zweiter Auflage erschienen:

J. Wagner — D. Zähringer

Eucharistiefeier am Sonntag

232 Seit., Kart. DM 7,—, Halbl. DM 8,50 (beide mit Schutzumschlag)

Zu beziehen durch den Buchhandel

PAULINUS - VERLAG TRIER

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustrasse 7 • Fernsprecher 3115

Sortiment, Antiquariat, Lehrmittel-, Papier- u. Schreibwarenhandlung, Verlag

Schnelle, sorgfältige, reelle Besorgung von Büchern und Zeitschriften
im Rahmen der Möglichkeit!

Stets Eingang von liturgischen, theologischen und wissenschaftlichen
Neuerscheinungen.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der
Theologischen Fakultät Trier.

Schriftleiter: Dozent Dr. Karl Baus und Prof. Dr. Eduard Hegel, Trier, Rudolfinum.
Mitglieder der Schriftleitung: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Olewigerstraße 130
(Dogmatik); Prof. Dr. Wilh. Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamental-
theologie); Dozent Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Frühchristliche Literatur);
Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Olewiger Straße 26 (Liturgiewissenschaft);
Prof. Dr. Eduard Hegel, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte, Patrologie); Dozent
Dr. Linus Hofmann, Trier, Weberbachstr. 72 (Kirchenrecht, Pastoraltheologie);
Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof.
Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik und Homi-
letik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft);
Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Müßner,
Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Matthias Schu-
ler, Trier, Weberbachstraße 72 (Kirchengeschichte, Patrologie); Prof. Dr. Nikolai
Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis:
15,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft: 2,50 DM. — Postscheckkonto Ludwig-
hafen Nr. 276 32.

Bestellungen und Anzeigen an den Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 64/65. Druck:
Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

Inhalt des Jahrganges 1953

I. AUFSÄTZE

Backes, Ignaz, Ist das „Reich Gottes“ oder Jesus Christus die Zentral- idee unserer Verkündigung?	193
Baus, Karl, Das Gebet der Martyrer	19
Berg, Ludwig, Vom Sinn der Sonntagsruhe	156
Deborre, Heinrich, Deutsche Einheitsgewerkschaft und christliches Menschenbild	347
Fischer, Balthasar, Osternachtfeier am frühen Ostermorgen. Ein Desideratum zur wiederhergestellten Osterliturgie	203
Heintz, Albert, Kirchliche Todeserklärung	281
Hofmann, Linus, Die Apostolische Konstitution „Christus Dominus“ vom 6. Januar 1953 über die eucharistische Nüchternheit	212
Junker, Hubert, Die offenbarungsgeschichtliche Bedeutung der alt- testamentlichen Botschaft vom Reiche Gottes	65
Küppers, Leonhard, Moderne Kunst im Kirchenraum?	271
Lenz, Joseph, Die Kennzeichen der dämonischen Besessenheit und das Ritual Romanum	129
Molitor, Joseph, Georgien und seine Bibel	91
Mußner, Franz, Bultmanns Programm einer Entmythologisierung des Neuen Testaments	1
— Der „Charakter“ Jesu nach dem Johannesevangelium	321
Overhage, Paul, „Fastmenschen.“ „Plesianthropus“ und „Paran- thropus“ von Transvaal in Südafrika	257
Schückler, Georg, Das Geheimnis Mariens - ein Geheimnis der Kirche. Das Zeugnis der Väter des 2. und 3. Jahrhunderts	33
Seelhammer, Nikolaus, Situationsethik und christliches Gewissen	80
— Die Christen und der Friede	333
Thomas, Alois, Das Schicksal des Figurenschmuckes an der Liebfrauen- kirche in Trier	144

II. KLEINERE BEITRÄGE

Backes, Ignaz, Mariologie der Gegenwart	173
Baus, Karl, Corpus Christianorum	240
— Neueres Schrifttum zur Geschichte und Frömmigkeit der orientalischen Kirchen	296
Hegel, Eduard, Zum Hermesianismus im Trierer Priesterseminar. Ein unbekannter Brief F. X. Blundes	108
Heintz, Albert, Der französische Episkopat und die heutige Sakra- mentenpastoral	59
— Zur Geschichte des Definitors	99
Hemlein, Joseph, Dogmenentwicklung und christliche Verkündigung	227
Hofmann, Linus, Die Anwendung des Grundsatzes „Supplet ecclesia“ auf die Trauungsvollmacht	117
— Familienväter als geweihte Diakone?	364
Junker, Hubert, Internationaler Alttestamentlerkongreß Kopen- hagen 1953	370
Laufner, Richard, Historisch-geographische Betrachtungen zum Raum des Erzbistums Trier	182
Lenz, Joseph, Thomas von Aquin und Karl Marx oder Katholizismus und Kommunismus	233
— XI. internationaler Philosophenkongreß in Brüssel (20. bis 26. August 1953)	366
Mentges, Rudolf, Der Anteil der Eltern an der Frühkommunion	120
Monzel, Nikolaus, Vermenschlichung der Industriebetriebe. Ein Beitrag zur Betriebssoziologie. Gedanken zu einem Buch	45
Mußner, Franz, Das Turiner Grablinnen und die Wissenschaft	114
— „Gib uns heute unser Brot für morgen“	164

Oesterle, Gerhard, Ius und usus iuris im Eherecht	304
Platzeck, Erhard-W., Lullsche Gedanken bei Nikolaus von Kues	357
Puschmann, Bernhard, Die Begleitgebete der sakramentalen Los- sprechungsform seit dem Trienter Konzil	166
— Zur Kontroverse über den Rechtsgrund von Zölibat und Keuschheits- verpflichtung bei Majoristen	309
Schuler, Matthias, Zur Geschichte der Ahrdekanate Adenau, Ahrweiler und Remagen	243
Schuth, Johannes, Eine Denkschrift zu Bischof Korums Regierungsantritt	178
Seelhammer, Nikolaus, Professor Dr. Fritz Tillmann (Bonn) zum Gedächtnis	184
Wocken, Agidius, Der Reiche im Alten Testament. Ein Beitrag zu Isaias 53, 9	52
Chronik	246, 317, 373

III. BESPRECHUNGEN

Acken, Bernhard van, „Hysterie“? (Seelhammer)	251
Adler, Nikolaus, Taufe und Handauflegung (Vögtle)	249
Altheim, Franz, Aus Spätantike und Christentum (Baus)	124
Ammann, Albert, Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte (Baus) . .	299
Archiv für Liturgiewissenschaft Bd. 1—2 (Fischer)	122
— für mittelhheinische Kirchengeschichte Bd. 4 (Torsy)	190
Athanasius, The life of St. Anthony (Baus)	381
Augustinus, Mysterium des neuen Lebens (Fischer)	253
— Selbstgespräche, lat. u. dtsh. (Baus)	381
Bauer, Walter, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments (Mußner)	251
Baynes-Moss, Byzantium (Baus)	297
Benz, Ernst, Die Ostkirche (Baus)	298
— Die Ostkirche und die russische Christenheit (Baus)	299
— Russische Heiligenlegenden (Baus)	301
— Wittenberg und Byzanz (Baus)	298
Berbuir, Eucharius, Das Kirchenjahr in der Verkündigung, Bd. I (Fischer)	378
Best, Walter, Toleranz (Seelhammer)	252
Betschart, I., Das heilende Warten (A. J. Backes)	191
Bibel-Lexikon, 2. Lieferung (Junker)	187
Biblich-Theologisches Handwörterbuch zur Lutherbibel (Mußner)	374
Bienert, W., Kriegsdienst und Kriegsdienstverweigerung (Seelhammer)	188
Blinzler, J., Das Turiner Grablinnen und die Wissenschaft (Mußner) .	114
Bopp, Linus, Sanctifica eos (Fischer)	377
Bredow, G. von, Vom Globusspiel (Haubst)	127
Bréhier, Louis, Le monde byzantin Bd. 1—3 (Baus)	296
Buber, Martin, Bilder von Gut und Böse (Seelhammer)	252
Bubnoff, Nicolai von, Russische Frömmigkeit (Baus)	300
Bückers, H., Die Bücher der Chronik (Junker)	186
Capelle, Bernhard, Um das Wesensverständnis der Messe (Fischer) . .	252
Casel-Festschrift, Vom christlichen Mysterium (Fischer)	122
Chevrot, Msgr., Les béatitudes (Fischer)	380
Clasen, Sophronius, Walram von Siegburg (Hegel)	254
Coppenrath, A., Dient dem Herrn mit Freuden (Chardon)	256
Coppens, J., Vom christl. Verständnis des Alten Testaments (Junker) .	186
Courtois, Gaston, Vor dem Angesicht des Herrn (P. Schütt)	128
Dal Gal, Hieronymus, Pius X. (Hegel)	254
Daniélou, Jean, Das Geheimnis vom Kommen des Herrn (Breuning) .	126
Dekkers-Gaar, Clavis Patrum Latinorum (Baus)	241
de la Croix, P. M., L'Ancien Testament source de vie spirituelle (Junker)	186
Delling, Gerhard, Der Gottesdienst im Neuen Testament (Mußner) . .	375

Dillenschneider, C., Le mystère de la corédemption Mariale (I. Backes)	175
Dillersberger, Jos., Matthäus (Mußner)	375
Dölger, F. J., Antike und Christentum Bd. 6 Heft 4 (Baus)	123
Dölger-Schneider, Byzanz (Baus)	296
Dobbelstein, Psychiatrie und Seelsorge (Seelhammer)	189
Dumontier, P., Saint Bernard et la Bible (Baus)	381
Dvornik, Francis, The Photian schism (Baus)	297
Eberle, A., Ist der Dillinger Moralprofessor Christoph Rassler der Begründer des Äquiprobabilismus? (Seelhammer)	64
Egenter, R., Frauenjugend (Seelhammer)	63
Englebert, Omar, Das Leben des heiligen Franziskus (Hegel)	320
Feckes, Karl, Mariologische Arbeitsgemeinschaft deutscher Theologen (I. Backes)	177
Fischer, Balthasar, Was nicht im Katechismus stand (E. Engel)	191
Fries, A., Das Dogma von der Himmelfahrt Mariens (I. Backes)	173
Fuchs, J., Situation und Entscheidung (Seelhammer)	189
Geiselmänn, J. R., Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche. Sailers Verständnis der Kirche (Hegel)	189
Gordillo, M., Compendium Theologiae orientalis, 3. Aufl. (Baus)	302
Gottlob, Th., Die Offiziale des Bistums Konstanz im MA (Hegel)	253
Graber, R., Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren (I. Backes)	175
Gualteri Cancellarii et Bartholomaei de Bononia Quaestiones ineditae de assumptione BMV edd. A. Deneffe et H. Weisweiler (I. Backes)	174
Günter, H., Psychologie der Legende (Baus)	380
Gutzwiller, R., Meditationen über Matthäus, Bd 2 (P. Schütt)	128
— Herr der Herrscher (Vögtle)	250
Haas, H., - v. Kienle, R., Lateinisch-deutsches Wörterbuch (Baus)	383
Hacker, J., Die Messe in den deutschen Diözesan-Gesang- und Gebet- büchern von der Aufklärungszeit bis zur Gegenwart (Fischer)	63
Hagemann, W., Vom Mythos der Masse (Fischer)	380
Hagen, Aug., Die kirchliche Aufklärung i. d. Diözese Rottenburg (Hegel)	254
Handbuch des Bistums Trier, 20. Ausgabe (Hegel)	64
Haubst, R., Das Bild des einen und dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues (I. Backes)	62
Heiler, F., Das neue Mariendogma (I. Backes)	173
Henze, C., Quatriduum exercitiorum spiritualium pro sacerdotibus (P. Schütt)	128
Hesse, E., Die Frohbotschaft im Jahreskreis (Fischer)	378
Hinderberger, A., Am Quell des Wortes (Fischer)	378
Hirschberger, J., Geschichte der Philosophie, Bd. 2 (Lenz)	319
Hitz, P., Maria und unser Heil (I. Backes)	176
Hörmann, K., Leben in Christus (Seelhammer)	189
Hophan, O., Maria (I. Backes)	177
— Die Apostel (Mußner)	374
Hünemann, J., Der französische Episkopat und die heutige Sakramentenpastoral (Heintz)	59
Hunscheidt, W., Sebastian Mutschelle (Seelhammer)	251
Iserloh, E., Die Eucharistielehre in der Darstellung des Johannes Eck (I. Backes)	61
— Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther (I. Backes)	61
Jungmann, J. A., Missarum Sollemnia, 3. Aufl. (Fischer)	62
Kampmann, Th., Die Gegenwartsgestalt der Kirche und die christ- liche Erziehung (A. J. Backes)	192
Kawa, E., Herz spricht zum Herzen (Chardon)	128
Keller, E., Ecce homo. Fastenpredigten, 2. Aufl. (Fischer)	379
Kern, E., Staat und Kirche in der Gegenwart (Hegel)	255
Kerygma und Mythos, Bd. 2 (Mußner)	375

Kirchgäßner, A., Erlösung und Sünde im Neuen Testament (Vögtle)	248
Koch, A., Homiletisches Handbuch Bd. I/II, 1—4; XIII/II, 1 (Fischer)	378
Koep, L., Das himmlische Buch (Baus)	123
Köster, H., Unus mediator (I. Backes)	176
Kurfeß, A., Sibyllinische Weissagungen (Baus)	124
Lackmann, M., Vom Geheimnis der Schöpfung (Breuning)	125
Lais, H., Die theolog. Grundlagen für die Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel (I. Backes)	174
Lagier, Ch., L'Orient chrétien (Baus)	297
Laros, M., Der Ewige Kreuzweg unseres Herrn und des Christen von heute (Chardon)	384
Laslowski, E., Friedrich Leopold Graf zu Stolberg (Chardon)	382
Latinitas (Baus)	247
Laurès, J., Die Anfänge der Mission in Mikayo (Hegel)	254
Leibbrand, W., Der göttliche Stab des Aeskulap (Seelhammer)	252
Leist, F., Kultus als Heilsweg (Fischer)	252
— Gebet der Kirche (Fischer)	252
Lenz, H., Das uneheliche Kind (Seelhammer)	252
Lexikon des katholischen Lebens, hrsg. von Erzbisch. W. Rauch (Bartz)	382
Löhrrer, R., Priestertum im Zeugnis der Kirchenväter (Baus)	381
Lorson, P., Wehrpflicht und christliches Gewissen (Seelhammer)	188
Lortz, J., Der unvergleichliche Heilige (Hegel)	320
Lossky, Wl., Essai sur la théologie mystique de l'Orient (Baus)	303
Marianum (I. Backes)	173
Mees, G., und Graf, G., Pater Leppich spricht (Fischer)	379
Mensching, G., Das lebendige Wort (Baus)	124
Mihalovicz, S., Mindszenty, Ungarn, Europa (Hegel)	255
Mueller, F. H., Soziale Theorie des Betriebes (Monzel)	45
Namenspatrone, Unsere — in Wort und Bild (Mentges)	383
Nickel, E., Das „physikalische Modell“ (Lenz)	319
Nicolai de Cusa, Directio speculantis seu De non aliud (Haubst)	127
Nikolaus von Kues, Die mathematischen Schriften (Haubst)	127
Noldin, H., Summa Theologiae moralis vol. I. (Seelhammer)	188
Orthodox spirituality (Baus)	303
Ostrogorsky, G., Geschichte des byzantinischen Staates, 2. Aufl. (Baus)	296
Ouspensky - Lossky, Der Sinn der Ikonen (Baus)	303
Patrick, The works of St. Ancient Christian Writers 17 (Baus)	381
Pauleser, S., Eheglück - Lebensglück (Seelhammer)	251
Perler, O., Weisheit und Liebe (Baus)	381
Peterson, E., Apostel und Zeuge Christi (Mußner)	251
Pfannmüller, G., Tod, Jenseits und Unsterblichkeit (Baus)	125
Pinsk, J., Schritte zur Mitte (Chardon)	256
Rahner, M., Maria und die Kirche (I. Backes)	175
Reding, M., Thomas von Aquin und Karl Marx (Lenz)	233
v. Rintelen, Fr. J., Philosophie und Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart (Lenz)	384
Rösseler, H., Die Frohbotschaft des Herrn (Zingsheim)	192
Rosenberg, A., Die Seelenreise (Baus)	125
Rouet de Journel, Monachisme et monastères russes (Baus)	300
Rüttenauer, I., Johann Georg Hamann (Chardon)	382
Säger, E., Die Vertretung der Kirchengeschichte in Freiburg (Hegel)	254
Sawicki, Fr., Die Philosophie der Gegenwart (Lenz)	319
Schäfer, K. Th., Grundriß der Einleitung in das Neue Testament (Mußner)	377
Schick, E., Kirchengeschichte Rußlands (Baus)	299
Schiel, H., Johann Michael Sailer (Hegel)	189
Schiffers, H., Die Pfarre Hünshoven im Wandel der Jahrhunderte (Hegel)	64
Schildenberger, J., Vom Geheimnis des Gotteswortes (Junker)	186
Schmit, J. P., Geschichte des gregorianischen Choralgesanges (Schuh)	64

Schneider, J., Die Taufe im Neuen Testament (Mußner)	374
Schöllgen, W., Zeitgeist und Caritas (Seelhammer)	63
Schreiber, G., Das Weltkonzil von Trient (Hegel)	61
Schürmann, H., Der Paschamahlbericht Lk 22, 15—18 (Mußner)	376
Schug, P., Geschichte der Dekanate Ahrweiler, Adenau, Remagen (Schuler)	243
Schwarzmann, H., Zur Tauftheologie des heiligen Paulus (Vögtle)	250
Semmelroth, O., Das neue Dogma im Widerstreit (I. Backes)	174
— Urbild der Kirche (I. Backes)	175
Smolitsch, I., Russisches Mönchtum (Baus)	300
— Leben und Lehre der Starzen (Baus)	300
Solowjew, Wl., Gesammelte Werke Bd. VII (Baus)	301
Sonnenschein, C., Notizen Bd. 1 u. 2 (Chardon)	384
Steinbüchel, Th., Religion und Moral im Lichte christlicher personaler Existenz (Seelhammer)	63
— Mensch und Gott in Frömmigkeit und Ethos der deutschen Mystik (Baus)	382
Stratmann, F., Die Heiligen und der Staat, Bd. 4 (Seelhammer)	188
Studia Albertina, Geyer-Festschrift (Haubst)	126
Süsterhenn - Schäfer, Kommentar der Verfassung für Rheinland-Pfalz (Hegel)	255
Symeon der Theologe, Licht vom Licht (Baus)	303
Tertulliani Opera I (Baus)	242
Terra Carmeli (A. J. Backes)	191
Tillich, Paul, In der Tiefe ist Wahrheit (Fischer)	380
Tillmann, F., Ausgewählte Schriftlesungen Bd. 1 und 2 (Vögtle, Mußner)	245, 374
Tyciak, J., Wege östlicher Theologie (Baus)	302
— Morgenländische Mystik (Baus)	303
Veuthey, L., Das Vaterunser (Chardon)	128
Volk, H., Das Sakrament der Ehe (I. Backes)	126
— Das neue Mariendogma (I. Backes)	173
Vom Sterben schlesischer Priester (Chardon)	256
Vries, Wilhelm de, Der christliche Osten (Baus)	297
Walz, A., Thomas von Aquin (Hegel)	320
Wikenhauser, A., Einleitung in das Neue Testament (Mußner)	377
Wilpert, P., Vom Nichtanderen (Haubst)	127
Wimmer, A., Die Menschenrechte in christlicher Sicht (Hegel)	255
Wüstenberg, B., Die Mischehenfrage (Hofmann)	320
Zernov, N., The Russians and their church (Baus)	299
Zenkowsky, B., Das Bild vom Menschen in der Ostkirche (Baus)	303
Zimmer, N., Archiepiscopatus Trevirensis. Histor. Karte (Laufner)	183

Bultmanns Programm einer „Entmythologisierung“ des Neuen Testaments

Von Professor Dr. Franz Mußner, Trier

I. Das Programm

1. Im Sommer des Jahres 1941 hielt Rudolf Bultmann, Professor für NT an der protestantischen Fakultät in Marburg, in Alpirsbach auf einer Tagung der Gesellschaft für evangelische Theologie einen Vortrag, betitelt „Neues Testament und Mythologie“, der dann in der Schrift „Offenbarung und Heilsgeschehen“¹ noch im selben Jahre veröffentlicht wurde. Der Vortrag wurde wieder abgedruckt in dem Buch von H. W. Bartsch, *Kerygma und Mythos*², zusammen mit Beiträgen von G. Harbsmeier, J. Schniewind, E. Lohmeyer, H. Thielike u. a.³

Bultmann entwirft in seinem Vortrag das Programm einer „Entmythologisierung des Neuen Testaments“. Er gab damit das Stichwort zu einer umfassenden Auseinandersetzung innerhalb der protestantischen Theologie. G. Bornkamm, der Nachfolger M. Dibelius' in Heidelberg, schreibt in seinem Vortrag „Mythos und Evangelium“⁴: „Seit langem hat keine theologische Schrift in Theologie und Kirche, aber auch weit über ihre Grenzen hinaus einen solchen Sturm und eine so leidenschaftliche literarische und mündliche Diskussion erregt wie diese, und es hat den Anschein, als wollte dieser Sturm für eine geraume Zeit uns noch weiter schütteln und in Atem halten. Jeder Einsichtige weiß, daß es dabei nicht um ein innertheologisches ‚Fachproblem‘ geht, sondern um eine unbewältigte Frage, die jeden angeht, der sich gedanklich um eine Aneignung der christlichen Botschaft, ja um eine redliche Stellung zu ihr bemüht. . . .“ Die Bedeutung, die man im Protestantismus dem Programm Bultmanns beimißt, erhellt einmal aus den offiziellen Verlautbarungen der Kirchenleitungen, die in den letzten zwei Jahren erfolgt sind, so auf der Fuldaer Tagung des „Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses“ im März 1950⁵, auf dem schwäbischen Landeskirchentag im März 1951, zu dem die evangelische Fakultät der Universität Tübingen eine Denkschrift „Für

¹ Beiträge zur Evangelischen Theologie, Band 7.

² Evangelischer Verlag, Hamburg-Volksdorf, 1951.

³ Unterdessen erschien ein zweiter Band „Kerygma und Mythos“ (im selben Verlag, 1952), mit weiteren „Diskussionen und Stimmen zum Problem der Entmythologisierung“ einschließlich einer wichtigen „abschließenden Stellungnahme“ Bultmanns (s. S. 179–208). Wir zitieren die beiden Bände im folgenden als I und II. Besonders zu berücksichtigen ist auch noch die Antwort Bultmanns auf Schniewinds Thesen zum Entmythologisierungsproblem in I 122–138.

⁴ Theologische Existenz heute, NF 26 (München 1951), S. 3 f.

⁵ Vgl. dazu Herderkorrespondenz 6 (1952), S. 241 ff.

und wider die Theologie Bultmanns“ vorlegte⁶, und schließlich auf der Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands in Flensburg am 27. April 1952. Zu diesen Äußerungen der „offiziellen“ Kirche kommt eine Menge von Reden und Aufsätzen von protestantischen Exegeten und systematischen Theologen⁷. Auf katholischer Seite beschäftigten sich mit der Frage besonders J. R. Geiselman in seinem Buch „Jesus der Christus. Die Urform des apostolischen Kerygma als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Jesus Christus“⁸; R. Schnackenburg, Von der Formgeschichte zur Entmythologisierung des Neuen Testaments. Zur Theologie R. Bultmanns⁹; E. Przywara, Mythos, Offenbarung, Weisheit, Wissenschaft¹⁰; O. Simmel, Mythos und Evangelium¹¹.

2. *Das Programm Bultmanns.* Wir geben dasselbe möglichst in den Formulierungen Bultmanns selber, um der Gefahr einer Mißdeutung zu entgehen, der nach der Meinung der Freunde B. seine Kritiker immer wieder unterliegen. B. geht vom „Weltbild“ des NT aus und bezeichnet dasselbe als „mythisch“¹². „Die Welt gilt (im NT) als in drei Stockwerke gegliedert“ (Himmel, Erde, Unterwelt). Auch das Dasein auf der Erde wird im NT mythisch verstanden, weil die Erde „Schauplatz des Wirkens übernatürlicher Mächte, Gottes und seiner Engel, des Satans und seiner Dämonen“ ist, wie es sich z. B. in den Berichten von Wundern und Bessenseheit zeige. Die Weltgeschichte läuft nach der Auffassung des NT „nicht ihren stetigen, gesetzmäßigen Gang, sondern erhält ihre Bewegung und Richtung durch die übernatürlichen Mächte. Dieser Äon steht unter der Macht Satans, der Sünde und des Todes...; er eilt seinem Ende zu, und zwar seinem baldigen Ende, das sich in einer kosmischen Katastrophe vollziehen wird; es stehen nahe bevor die ‚Wehen‘ der Endzeit, das Kommen des himmlischen Richters, die Auferstehung der Toten, das Gericht zum Heil oder zum Verderben“.

Diesem mythischen Weltbild entspricht nach B. im NT auch „die Darstellung des Heilsgeschehens“. In mythologischer Sprache verkünde das NT: Jetzt ist die Endzeit gekommen; in der Fülle der Zeit sandte Gott seinen Sohn. Dieser, ein präexistentes Gotteswesen, erscheint auf Erden als ein Mensch; sein Tod am Kreuze schafft Sühne für die Sünden der Menschen. Seine Auferstehung ist der Beginn der kosmischen

⁶ Im Druck erschienen in der Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 198/199 (Tübingen 1952).

⁷ Eine bibliographische Übersicht bietet Kerygma und Mythos II, S. 209–211.

⁸ Katholisches Bibelwerk (Stuttgart 1951). Vgl. dazu auch H. Fries, Zur Theologie der Entmythologisierung: Hochland 44 (1952), S. 354–360.

⁹ Münchener Theol. Ztschr. 4 (1951), S. 345–360.

¹⁰ Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 4. 11. 52.

¹¹ Stimmen der Zeit 150 (1951/52), S. 33–46.

¹² I 15 f.

Katastrophe, durch die der Tod, der durch Adam in die Welt gebracht wurde, zunichte gemacht wird; die dämonischen Weltmächte haben ihre Macht verloren. Der Auferstandene ist zum Himmel erhöht worden zur Rechten Gottes. Er wird wiederkommen auf den Wolken des Himmels, um das Heilswerk zu vollenden; dann wird die Totenauferstehung und das Gericht stattfinden; dann werden Sünde, Tod und alles Leid vernichtet sein. Und zwar wird das in Bälde geschehen. Wer zur Gemeinde Christi gehört, ist durch Taufe und Herrenmahl mit dem Herrn verbunden und ist, wenn er sich nicht unwürdig verhält, seiner Auferstehung zum Heil sicher. Die Glaubenden haben schon das „Angeld“, nämlich den Geist, der in ihnen wirkt und ihre Gotteskindschaft bezeugt und ihre Auferstehung garantiert¹³.

„Das alles ist mythologische Rede“, stellt B. fest, „und die einzelnen Motive lassen sich leicht auf die zeitgeschichtliche Mythologie der jüdischen Apokalyptik und des gnostischen Erlösungsmythos zurückführen“¹⁴. Sofern nun das ntl Kerygma mythologische Rede ist, „ist es für den Menschen von heute unglaublich“; denn für den modernen Menschen würde die unkritische Annahme dieses Kerygmas ein „abgezwungenes sacrificium intellectus“ bedeuten¹⁵. „Denn er würde für seinen Glauben, seine Religion, ein Weltbild bejahen, das er sonst in seinem Leben verneint.“ Deshalb sei „mit dem modernen Denken... die Kritik am ntl Weltbild gegeben“, einschließlich des Geister- und Dämonenglaubens, der Wunder, der endzeitlichen Apokalyptik mit der Parusie Jesu, der Pneumaanschauung, der Sakramente (z. B. eines heiligen Mahles, das uns mit der Gottheit verbindet), aber auch der Lehre von der stellvertretenden Genugtuung durch den Tod Christi, der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu als *facta historica*¹⁶.

An und für sich ist diese Anschauung B. in der protestantischen Theologie nichts Neues. Schon D. Fr. Strauß hat im Gefolge der Aufklärung und Hegels vor 100 Jahren mit der Kategorie des „Mythos“ in der Leben-Jesu-Forschung gearbeitet¹⁷, und viele sind ihm darin gefolgt. Während aber etwa für Strauß der Mythos als Einkleidung einer überzeitlichen Idee zu verstehen ist — z. B. sei die ganze Christologie des NT nur ein mythologischer Ausdruck für die Idee des Gottmenschentums, nach dem die Menschheit strebe, eine Idee, die sich in der Persönlichkeit Jesu von Nazareth in einer einzigartigen Weise geoffenbart habe —, stellt Bultmann an den Mythos eine ganz andere Frage, nämlich die: Welches Existenzverständnis spricht sich in einer mythologischen Formel aus? Nach B. ist also nicht nach dem

¹³ Vgl. I 15 f.

¹⁴ I 16.

¹⁵ I 17.

¹⁶ Vgl. I 17—20.

¹⁷ Vgl. dazu A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, (6. Aufl., Tübingen 1951), S. 80; hingewiesen sei auch auf Chr. Hartlich u. W. Sachs, *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft* (Tübingen 1952).

überzeitlichen Ideengehalt des angeblichen ntl Mythos zu fragen und noch weniger ist der Mythos aus dem NT zu eliminieren (etwa in der Herausarbeitung eines Jesus der Geschichte contra einen Christus des Glaubens), sondern der Mythos ist, wie B. sich ausdrückt „existential“ zu interpretieren¹⁸. B. fragt: „Kann es eine entmythologisierende Interpretation geben, die die Wahrheit des Kerygmas als Kerygmas für den nicht mythologisch denkenden Menschen aufdeckt?“¹⁹, aber er fragt dabei im Unterschied zu Strauß nicht nach der überzeitlichen „Idee“ des Mythos, sondern nach seinem „Daseinsverständnis“. Auf diese Weise soll das NT „entmythologisiert“ werden.

Die Aufgabe und Möglichkeit der „Entmythologisierung“ ist nach B. durch das Wesen des Mythos selbst gegeben; denn „der eigentliche Sinn des Mythos (sei) nicht der, ein objektives Weltbild zu geben; vielmehr (spreche) sich in ihm aus, wie sich der Mensch selbst in seiner Welt versteht“²⁰. Der Mythos rede nämlich „vom Unweltlichen weltlich, von den Göttern menschlich“²¹. Und so findet im Mythos „der Glaube Ausdruck, daß die bekannte und verfügbare Welt, in der der Mensch lebt, Grund und Ziel nicht in sich selber hat, daß vielmehr ihr Grund und ihre Grenze außerhalb des Bekannten und Verfügbaren liegen... daß (also) der Mensch nicht Herr seiner selbst ist, daß er nicht nur innerhalb der bekannten Welt abhängig ist, sondern daß er vor allem von jenen jenseits des Bekannten waltenden Mächten abhängig ist, und daß er in dieser Abhängigkeit gerade von den bekannten Mächten frei werden kann“²². So biete der Mythos selbst jeweils das entscheidende Motiv zu seiner eigenen Kritik, durch die seine eigentliche Absicht, die „durch den objektivierenden Charakter seiner Aussagen gehemmt und verdeckt“ werde, zu Tage trete²³.

Bultmann sagt nun: „Die Mythologie, in deren Begrifflichkeit das NT redet, ist im wesentlichen die der jüdischen Apokalyptik (einschließlich ihrer Messiasanschauung) und des gnostischen Erlösungsmythos. Beide stimmen überein in der dualistischen Grundanschauung“²⁴. Die Aufgabe der Entmythologisierung des NT beginne also damit, „die dualistische Mythologie des NT existential zu interpretieren“²⁵. Dabei sei von der Frage auszugehen: Wie ist das „Selbstverständnis“ des Christen in der Welt nach dem NT? Die an der dualistischen Mythologie orientierte Begrifflichkeit des Paulus weise dazu den rechten Weg. Darnach ist „diese Welt“ eine Welt der Vergänglichkeit und des Todes und zwar infolge der Sünde, welche selber wieder auf die $\sigma\alpha\rho\acute{\alpha}\varsigma$ zurückgeht, was nicht Körperlichkeit und Sinnlichkeit bedeutet, sondern „die Sphäre des Sichtbaren, des Vor-

¹⁸ I 22. Vgl. auch II 185: Diese Interpretation „ist kein Subtraktionsverfahren, sondern eine hermeneutische Methode“.

¹⁹ I 26.

²⁰ I 22.

²¹ Ebd.

²² I 22 f.

²³ Vgl. I 23.

²⁴ I 26.

²⁵ Ebd.

handenen, Verfügbaren, Meßbaren... Vergänglichen“²⁶. Das Selbstverständnis des Menschen „außerhalb des Glaubens“ sei nun dadurch gekennzeichnet, daß der Mensch sich in der Welt der $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\alpha}\varsigma$ häuslich einrichte, sich in ihr wohlfühle, nur um sie Sorge trage (vgl. 1 Kor 7, 32 ff.). „Der natürliche Mensch sorgt, sich das Leben zu sichern; und entsprechend seinen Möglichkeiten und Erfolgen im Sichtbaren, vertraut er auf das Fleisch“ (Phil 3, 2 f.), und das Bewußtsein der Sicherheit findet seinen Ausdruck im ‚Rühmen‘ ($\kappa\alpha\upsilon\chi\acute{\alpha}\tau\eta\alpha\iota$)“²⁷. Hier liegt die große Selbsttäuschung des natürlichen Menschen; er durchschaut seine wahre Situation nicht; er versteht sich selber nicht richtig. Der Gläubige dagegen lebt „aus dem Unsichtbaren, Unverfügbaren“ und gibt darin „alle selbstgeschaffene Sicherheit preis“²⁸. Er läßt sich von seiner weltverhafteten Vergangenheit befreien und öffnet sich frei der Zukunft. Er gewinnt Distanz zur Welt, und seine Nichtigkeit kommt ihm zum Bewußtsein. Dieses Selbstverständnis besitzen heißt nach B. „eschatologisch existieren“²⁹, heißt „glauben“, heißt ein „neues Geschöpf“ sein, heißt das Pneuma besitzen³⁰. Auf diese Weise sei „das christliche Seinsverständnis existential, unmythologisch interpretiert worden“³¹. Nun könnte dagegen der Einwand gebracht werden — und er ist tatsächlich von W. Kamlah, einem ehemaligen Schüler Bultmanns, gemacht worden (vgl. Christentum und Selbstbehauptung): Wenn „Glaube“ nichts anderes ist als ein kritisches Selbstverständnis, dann ist die Offenbarung überflüssig; dann genügt dazu eine philosophische Selbstbesinnung und Daseinsanalytik, etwa im Sinne der Existentialphilosophie M. Heideggers. Bultmann nimmt diesen Einwand sehr ernst; er hält ihm entgegen — und das wohl mit Recht —, daß „dieses Selbstvertrauen der Philosophie“, die wahre Situation des Menschen, ja diesen selbst richtig zu interpretieren, keineswegs gerechtfertigt sei³². Denn das Wissen des Menschen um seine eigene Verfallenheit sei nur möglich, weil er tatsächlich verfallen sei. Der Fehler der Philosophie sei, daß sie meine, „daß den Menschen das Wissen um seine Eigentlichkeit ihrer schon mächtig mache“³³. Das ist wiederum nur die Selbstherrlichkeit und $\kappa\alpha\upsilon\chi\eta\sigma\iota\varsigma$ des natürlichen Menschen. Seine Eigentlichkeit gewinnt der Mensch eben nur, wenn er sich selbst preisgibt und sich der Zukunft öffnet, die ihm von Gott her kommt. Wahres Selbstverständnis ist nur möglich im Hinblick auf das Handeln Gottes in Christus, dadurch also, was das NT „Glauben an Christus“ nennt. M. a. W., der Mensch erlangt sein wahres Selbstverständnis nur im Hinblick auf das „Christusgeschehen“. Nun ist aber das Christusgeschehen selbst im NT als ein $\mu\upsilon\theta\iota\kappa\omicron\varsigma$ Geschehen vorgestellt³⁴, weil da z. B. die Rede sei von der Präexistenz Christi, von

²⁶ I 28.

²⁷ Ebd.

²⁸ I 29.

²⁹ I 30.

³⁰ I 30 f.

³¹ I 31.

³² I 35.

³³ I 36 f.

³⁴ I 40. Vgl. auch Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (Tübingen 1948 ff.), S. 299.

seinem stellvertretenden Sterben „für uns“, von seiner Auferstehung von den Toten, seiner Himmelfahrt und Inthronisation zur Rechten Gottes usw. Was will das NT mit solcher mythologischer Redeweise zum Ausdruck bringen? B. antwortet darauf: Die mythologische Rede habe hier den Sinn, „die Bedeutsamkeit der historischen Gestalt Jesu und seiner Geschichte... zum Ausdruck zu bringen“, nämlich für die Gewinnung eines wahren Selbstverständnisses und damit der Eigentlichkeit der Existenz. So wolle z. B. die Präexistenzlehre „entmythologisiert“ besagen: die Bedeutsamkeit der Gestalt Jesu kann „nicht aus dem innerweltlichen Zusammenhang“ begriffen werden.

Besonders aufschlußreich ist die existentielle Interpretation des Kreuzes³⁵ und der Auferstehung Jesu durch Bultmann. Das Kreuz Christi wolle uns nicht sagen, daß Jesus „für uns“ gestorben sei im Sinne der an der mythologischen Redeweise des NT orientierten Dogmatik. Das Kreuz Christi sei vielmehr ein Aufruf, eine Forderung an den Menschen, sein bisheriges selbstherrliches Selbstverständnis, das in der *καύχησις* besteht, fallen zu lassen und sich mit Christus kreuzigen zu lassen (vgl. Gal 5, 24; 6, 14; 1 Kor 1, 18—31)³⁶. Durch die Übernahme des durch das Kreuz gegebenen neuen Selbstverständnisses werde das Kreuz Christi erst zum Heilsgeschehen. Das Kreuz ist also nach B. nicht als *factum historicum* ein Heilsgeschehen, sondern nur als Ereignis an jenem Menschen, der den *λόγος τοῦ σταυροῦ*, der ihn in der Verkündigung trifft, annimmt und dadurch ein neues Selbstverständnis gewinnt³⁷. Das Kreuz als Heilsgeschehen „ist nicht ein Ereignis der Vergangenheit, auf das man zurückblickt, sondern es ist das eschatologische Ereignis in der Zeit und jenseits der Zeit, sofern es, in seiner Bedeutsamkeit verstanden und, d. h. für den Glauben, stets Gegenwart ist“³⁸. Das Kreuz ist also nur ein Zeichen, das da in der Welt aufgerichtet ist, damit der Mensch daran sein wahres Selbstverständnis gewinne.

Wie aber verkündet das NT diese Bedeutsamkeit des Kreuzes für die Gewinnung der eigentlichen Existenz und des wahren Selbstverständnisses des Menschen? Indem es den Gekreuzigten als den Auf-

³⁵ Vgl. dazu auch E. Schweizer, Zur Interpretation des Kreuzes bei R. Bultmann: *Aux sources de la tradition chrétienne. Melanges offerts à M. Maurice Goguel* (Paris 1950), S. 228—238.

³⁶ Vgl. I 41 ff., Theologie des NT, S. 298 f. — Przywara spricht mit Recht von einer Säkularisierung der „Mystik der Nacht“ der Karmelmystik bei Heidegger und Bultmann in ihrem Mythos des „sich entwerfenden Menschen im Geworfen-sein“ und des „nichtenden Menschen im Nichts“.

³⁷ Es gibt also auch für Bultmann ein echtes Heilsgeschehen, aber nicht im Sinne eines objektiven Geschehens, das sich ein für allemal in der Geschichte ereignet hat, sondern eben nur im Sinne der Gewinnung eines neuen Selbstverständnisses angesichts des „Wortes vom Kreuz“.

³⁸ I 42.

erstandenen verkündigt. Deshalb die unlösliche Einheit von Tod und Auferstehung Jesu im ntl Kerygma! Die Auferstehung Jesu ist aber kein historisches Ereignis wie die Kreuzigung, auch wenn das NT versucht, sie so hinzustellen; vielmehr „kann die Rede von der Auferstehung Christi“ (im NT) nichts anderes sein „als der Ausdruck der Bedeutsamkeit des Kreuzes“³⁹. „Ja, der Auferstehungsglaube ist nichts anderes als der Glaube an das Kreuz als Heilsereignis“⁴⁰. Die Heils-Bedeutung von Kreuz und Auferstehung besteht also nicht darin, daß sie objektive facta historica sind, sondern darin, daß durch die Gegenwärtigkeit von Kreuz und Auferstehung Jesu im Worte der Verkündigung dem Selbstverständnis des Menschen die Entscheidungsfrage gestellt wird⁴¹. Ausschließlich die Verkündigung, die Predigt erhebt Kreuz und Auferstehung Jesu zum Range des eschatologischen Ereignisses in der Welt. Wer vom Wort der Verkündigung in seiner Existenz betroffen wird, existiert eschatologisch, weil er durch die Preisgabe aller „Rühmung“ des „Fleisches“ sein wahres Selbstverständnis gefunden hat.

Durch diese existentielle Interpretation glaubt B. das ntl Kerygma „entmythologisiert“ zu haben und dem Verständnis des modernen Menschen entgegenzubringen. Nur so sei die Verkündigung der Kirche „wahrhaftig“ und fordere vom modernen Menschen kein sacrificium intellectus⁴².

II. Versuch einer Kritik

Man muß zugeben, daß Bultmann sein Entmythologisierungsprogramm innerhalb seiner Voraussetzungen konsequent durchführt. Das zeigen besonders auch seine Erwiderungen gegen die Einwände Schniewinds (I 122—138) und seine „abschließende Stellungnahme“ (II 179—208). Zu den theologischen Grundvoraussetzungen des „Programms“ scheinen mir folgende Anschauungen zu gehören:

- a) Der schroffe Dualismus von „Jenseits“ (Gott) und „Weltwirklichkeit“.
- b) Die Meinung von der „Nichtausweisbarkeit“ der Offenbarung zur Erhaltung ihres „paradoxen“ Charakters.
- c) Der „Ereignis“-Charakter der Offenbarung als eines nur je mich in meiner Existenz treffenden Vorganges und die damit gegebene Einschränkung des „Heilsgeschehens“ auf die „existentielle Betroffenheit“.

Macht man sich auch nur eine von diesen Anschauungen zu eigen, so

³⁹ I 44.

⁴⁰ I 46.

⁴¹ Vgl. Theol. des NT, S. 301.

⁴² Wie B. Entmythologisierungsprogramm mit seiner übrigen Arbeit am NT, besonders mit seiner „Geschichte der synoptischen Tradition“ zusammenhängt, dazu vgl. besonders Schnackenburg, Von der Formgeschichte usw., S. 346—351; W. Klaas, Der systematische Sinn der Exegese R. Bultmanns: Bornkamm-Klaas, Mythos und Evangelium, S. 30—45.

ist man in diesem Augenblick nicht mehr in der Lage, das Entmythologierungsprogramm Bultmanns wirklich zu widerlegen. Und hierin gründet m. E. die ganze Misere der protestantischen Gegner des „Programms“, wie sie sich in ihren Aufsätzen immer wieder offenbart, etwa in dem zwiespältigen Charakter der Thesen Schniewinds, auf den B. selber aufmerksam macht. Ich sehe den Grund für diese Beobachtung darin, daß die oben genannten drei Grundvoraussetzungen des „Programms“ nichts sind als ein radikales Zuendedenken reformatorischer Prinzipien, genährt durch die dialektische Theologie⁴³ und die Existenzphilosophie⁴⁴. Es bleibt der protestantischen Theologie Bultmann gegenüber im wesentlichen nichts anderes übrig als entweder die mehr oder weniger große Annahme seines „Programms“ oder der radikale Rückzug auf einen unreflektierten „Biblizismus“.

Freilich wäre, wie die von mir oben skizzierten Grundvoraussetzungen des „Programms“ zeigen, seine Widerlegung in erster Linie Sache der Fundamentaltheologie. Aber B. Programm betrifft nun einmal das Neue Testament und deshalb steht dem Bibliker ein Wort darüber zu.

1. Wir setzen mit unserer Kritik ein bei Bultmanns Begriff des „Mythos“, obwohl B. selber die Frage nach dem Begriff des Mythos nicht zu den wichtigsten Fragen rechnet⁴⁵. Wo aber die „Entmythologisierung“ zum Programm erhoben ist, ist die Frage nach dem Verständnis des „Mythos“ und der „mythologischen Redeweise“ doch wohl eine der wichtigsten. Nach B. ist Mythos die „Denk- und Redeweise, die das Unweltliche zum Welthaften objektiviert“⁴⁶; der Mythos „redet vom Unweltlichen weltlich, von den Göttern menschlich“⁴⁷. „Kurz gesagt: der Mythos objektiviert das Jenseits zum Diesseits“⁴⁸. Im mythischen Denken ist die „jenseitige Kausalität... in die Kausalkette der weltlichen Ereignisse eingefügt“, wie es etwa im Wunderglauben zum Ausdruck komme⁴⁹.

An dieser Bestimmung des Mythos muß Kritik geübt werden. Man kann sich nämlich des Eindrucks nicht erwehren, daß in B. Verständnis des Mythos das „Jenseitige“, „Göttliche“ im Sinne der dialektischen Theologie und der Gnosis radikal als das „Unweltliche“, ja „Gegenweltliche“ verstanden ist⁵⁰, dem dann das „Weltliche“, „Diesseitige“ dualistisch entgegengesetzt wird. Die „Weltwirklichkeit“⁵¹ ist ja nach B. ein in

⁴³ Vgl. K. Barth, Der Römerbrief, aus dem Vorwort zur dritten Auflage: „Das Merkwürdigste, was dem Buche seither widerfahren ist, ist wohl die Tatsache, daß es von Bultmann in der Hauptsache freundlich begrüßt... worden ist.“

⁴⁴ Bultmanns Freundschaft mit Heidegger ist bekannt.

⁴⁵ Vgl. II 180.

⁴⁶ I 122.

⁴⁷ I 22.

⁴⁸ II 184.

⁴⁹ Vgl. II 183 f.

⁵⁰ Vgl. für die Gnosis H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, (Göttingen 1934), S. 150 f.; 247 f.

⁵¹ II 183.

sich geschlossenes Ganzes, das Objekt der Wissenschaft, während für das mythische Denken „die Welt und das Weltgeschehen „offen“ sind⁵². Jeder Versuch, über das „Jenseitige“ objektivierend zu reden, ist deshalb von vornherein „mythologische Redeweise“. Während nun nach B. das NT von Gott und vom Heilsgeschehen tatsächlich „objektivierend“ und darum mythologisch redet, sieht die Entmythologisierung der biblischen Schriften, „daß wir von Jenseits der Welt, von Gott, nicht reden können, wie das Jenseits, wie Gott, „an sich“ ist, weil dadurch das Jenseits, weil Gott, zu einem diesseitig-weltlichen Phänomen objektiviert werden würde“⁵³. So ist in B. Verständnis des Mythos, im Zusammenhang mit seinem „Weltbild“, keine Möglichkeit einer „Brücke“ vom Ufer des Diesseits zum Ufer des Jenseits, und umgekehrt, gegeben, präziser gesprochen: keine Möglichkeit einer Analogia entis und einer in dieser gründenden Analogia fidei⁵⁴. Bultmanns „Weltwirklichkeit“ ist die im Sinne Kants auf die Welt der Erscheinungen eingeschränkte Welt, die keine im Sein selber gründende, metaphysische „Offenheit“ der Welt zu Gott hin zuläßt; die Welt ist im Bewußtsein der „Wissenschaft“ (wenigstens nach der Auffassung Bultmanns) etwas radikal in sich Geschlossenes. Es fehlt hier das Prinzip der Analogia entis, und das ist einer der Gründe für die Misere, in der sich die protestantische Theologie Bultmanns „Programm“ gegenüber grundsätzlich befindet. Da sie kein Verhältnis zur natürlichen Theologie hat (für die das Analogie-Prinzip die metaphysische Voraussetzung bildet), vermag sie auch nicht die „mythologische Redeweise“ im NT, soweit sie dort überhaupt vorhanden ist, als legitime Redeweise zu werten, die als eine „Brücke“ verstanden wird, auf der das Wort Gottes zu uns gelangen kann. Weiß man aber um den analogen Charakter der mythischen Redeweise (und schließlich jeder menschlichen Rede über Gott), dann bedeutet ihre Annahme und die Verkündigung in derselben auch für den modernen Menschen kein abgezwungenes sacrificium intellectus. Da jede Aussage der Bibel und der Theologie über Gott analogen Charakter besitzt, wird in ihr Gott und das Jenseits niemals „zu einem diesseitig-weltlichen Phänomen objektiviert“. Im Gegenteil: inter creatorem et creaturam non postet tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda⁵⁵. Nun gibt es zwar auch protestantische Theologen, die den angeblichen Mythos im NT positiv zu werten versuchen, z. B. Thielike und Lohmeyer in ihren Erwiderungen gegen Bultmann. Nach Lohmeyer z. B. bestehen Geheimnis und Grund aller Religionen darin, daß „menschliche Vorstellungen, so gewiß sie im Bereich des Menschlichen bleiben, dennoch das Göttliche zu

⁵² II 181; vgl. auch 183.

⁵³ II 184.

⁵⁴ Vgl. Näheres zum Verhältnis der beiden Analogien zueinander bei G. Sö h n g e n, Analogia entis oder analogia fidei: Die Einheit in der Theologie (München 1952), S. 235–247.

⁵⁵ Conc. Lateranense IV (Denz. 432).

fassen vermögen und in solche Faßbarkeit zugleich alle menschlichen Vorstellungen übersteigen⁵⁶. Damit erkennt Lohmeyer das Analogieprinzip im Grunde ja an. Auch B. selbst ist gezwungen auf das Prinzip der Analogie zurückzugreifen, wenn seine Rede vom „Handeln Gottes“ nicht auch wieder „mythologisch“ bzw. überhaupt möglich sein soll. „Vielleicht darf man sagen, daß hinter allen Einwendungen gegen die Entmythologisierung die Befürchtung steckt, daß ihre konsequente Durchführung es unmöglich machen würde vom Handeln Gottes zu reden“⁵⁷. Diese „Konsequenz“ ist tatsächlich gegeben. Um ihr aus dem Wege zu gehen, schlägt B. vor: „Vom Handeln Gottes zu reden, ist... analogische Rede“⁵⁸. Denn in solcher Rede stellen wir Gottes Handeln als menschlichem Handeln analog vor, und wir stellen uns die Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen analog der Gemeinschaft zwischen Mensch und Mensch vor.⁵⁹ Diese Formulierung kann man nur begrüßen, aber man fragt sich sofort, warum dieses Prinzip der „analogischen Rede“ nicht auf die sogenannte mythologische Redeweise des NT angewendet werden dürfe, wodurch diese sofort aufhören würde, vom modernen Menschen ein *sacrificium intellectus* zu fordern. Jede Rede über das „Jenseitige“ ist notwendig „analogisch“ und geschieht in der Weise von objektivierenden Bildern, mögen diese dem Anschauungskreis des Mythos entnommen sein oder nicht. Daß die Theologie über Gott und das „Jenseitige“ nur analog reden kann, offenbart einmal die Grenzen der menschlichen Vernunft, zugleich aber ihre transzendente Weite, die auch noch die „Übernatur“ zu erreichen vermag⁶⁰, soweit es sich nicht um die göttlichen Mysterien im eigentlichen Sinne, um die *mysteria strictae dicta* handelt. Diese Zusammenhänge nicht zu sehen und die daraus sich ergebenden Lösungen des Problems der „mythologischen Redeweise“ nicht zu erkennen, beruht auf einem an Kant orientierten Wissenschaftsbegriff und auf dem reformatorischen Dualismus von Natur und Gnade. In Bultmanns Begriff des Mythos ist beides wirksam.

2. Die eigentliche Tendenz der „mythologischen Redeweise“ als einer objektivierenden geht nach B. darauf hin, die Offenbarung vor der menschlichen Vernunft „auszuweisen“ und sie so ihres Ärgernischarakters zu berauben, wo sie doch in Wirklichkeit „unausweisbar“ sei. „Gerade ihre Nichtausweisbarkeit sichert die christliche Verkündigung vor dem Vorwurf, Mythologie zu sein.“⁶¹ Den Charakter der „Nichtausweisbarkeit“

⁵⁶ I 140.

⁵⁷ II 196.

⁵⁸ Zum Begriff der Analogie verweist dabei B. auf das recht unbekannte Buch von Erich Frank, *Philosophical Understanding and religious Truth*, als ob es darüber keine trefflicheren Arbeiten gäbe. Ich nenne nur einige Namen: Erich Przywara, Gottlieb Söhngen, Ludwig Lambinet.

⁵⁹ II 196.

⁶⁰ Vgl. Conc. Vatican. s. III (Denz. 1796): *Ac ratio quidem, fide illustrata... aliquam Deo donante mysteriorum intelligentiam... assequitur... ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia...*

⁶¹ I 48.

der Offenbarung sieht B. vor allem biblisch grundgelegt in Joh 1, 14: „Das Wort ist Fleisch geworden.“ Zwar rede das NT auch hier „in der Sprache der Mythologie“⁶². Aber das „Ärgernis“ der Offenbarung sei doch „durch das \acute{o} λόγος σὰρξ ἐγένετο“ aufs stärkste betont“. Entgegen allem menschlichen Verlangen, daß der Offenbarer sich als solcher doch vor der Welt „ausweisen“ müsse, wird er hier „in purer Menschlichkeit“ hingestellt (vgl. den Ausdruck σὰρξ)⁶³. „Die Nichtausweisbarkeit bedeutet... die völlige Gleichheit der Erscheinung des Soter in der Geschichte mit den Menschen (Phil 2, 7).“⁶⁴ Nun unterliegt nach B. nicht bloß die spätere Dogmatik, sondern bereits das Evangelium selbst der mythologisierenden Tendenz, den Offenbarer etwa als θεῖος ἀνὴρ vor der menschlichen Vernunft „auszuweisen“, indem es diesen z. B. als begabt mit miraculösen Wunderkräften und Allwissenheit hinstellt und auf diese Weise das Skandalon der „Nichtausweisbarkeit“ der Offenbarung abzuschwächen sucht. Man fragt sich unwillkürlich, ob eine solche „entmythologisierende“ Interpretation des NT — abgesehen von der Fragwürdigkeit der religionsgeschichtlichen Methode, die hier zur Anwendung kommt⁶⁵ — nicht ein viel größeres sacrificium intellectus vom Menschen fordert als das Evangelium selbst. Als ein echt historisches Phänomen trägt auch die ntl Offenbarung den Charakter der „Ausweisbarkeit“ an sich, wenn auch ihre Annahme im Glauben darin nicht ihr eigentliches Motiv findet. Wie soll Jesus denn z. B. der Welt als der messianische Heilbringer verkündet werden können, wenn sein historisches Leben und Wirken nicht zuerst als messianisch „ausgewiesen“ ist: durch sein Selbstbewußtsein, durch seine Lehre, durch seine Wunder, durch die Erfüllung der Schrift an ihm? Diese „Messiasdogmatik“ des NT nur als eine „Konstruktion“ der schöpferischen, mythologisierenden Gemeindefantasie bzw. der Evangelisten hinzustellen, wie es B. tut⁶⁶, verkennt den heilsgeschichtlichen Zusammenhang, in dem Jesus, historisch gesehen, stehen muß, wenn er wirklich der legitime Offenbarer Gottes und nicht bloß irgendein jüdischer Religionsstifter sein soll. Es ist das, was Cullmann „die fortlaufende Heilslinie“ nennt, die im ntl Kerygma radikal als „Christuslinie“ verstanden wird⁶⁷; ihre „Mitte“ bildet der historische Jesus, und das NT hat ein vitales Interesse daran, das „auszuweisen“, weil es sonst

⁶² Vgl. Bultmann, Das Evangelium des Johannes (Göttingen 1950), S. 38.

⁶³ Vgl. ebd., S. 40. ⁶⁴ I 134.

⁶⁵ Der Exeget hat seine Einwände gegen Bultmanns Interpretation von Joh 1, 14. Gewiß besagt σὰρξ die „pure Menschlichkeit“, aber λόγος und σὰρξ halten sich in der Aussage das Gleichgewicht, so daß der Fleischgewordene immer auch noch der gottgleiche Logos ist; die aus seinen „Wunderzeichen“ und aus seiner Weisheit hervorbrechende Doxa charakterisiert deshalb den Offenbarer nicht als θεῖος ἀνὴρ im religionsgeschichtlichen Sinne, sondern eben als den gottgleichen Logos.

⁶⁶ Vgl. etwa Theol. des NT, S. 25 ff.

⁶⁷ Vgl. O. Cullmann, Christus und die Zeit (2. Aufl. Zollikon-Zürich 1948), S. 31 ff.

nicht den Anspruch erheben kann, die Heilsbotschaft für alle Völker und Zeiten zu sein. Ohne diesen „Ausweis“ bliebe die biblische Offenbarung im günstigsten Falle eben wirklich nur „das Depositum eines Jahrtausends menschlicher Grenzerfahrungen“, als was Karl Jaspers die Bibel tatsächlich sieht und nur sieht⁶⁸. Die angeblich mythologisierende, weil objektivierende „Tendenz“ des NT, die Offenbarung „auszuweisen“, entspringt keineswegs dem „sündigen“ Streben des Menschen nach „Sicherung“ seiner Existenz „vor Gott“, vielmehr der Legitimation des Offenbarungsanspruchs Jesu an die Welt: er muß gehört werden, weil er innerhalb der universalen „Heilslinie“ der von Gott gesandte Messias ist. Damit ist weder der „übernatürliche“ Charakter der Offenbarung abgeschwächt — B. nennt ihn in seiner Terminologie, die hier zugleich ein „existentielles“ Verständnis besagen will, „eschatologisch“⁶⁹ — noch dem Menschen abgesprochen, durch motiva credibilitatis externa et interna den intellectus fidei zu suchen. Ist der Glaubensakt als solcher auch nicht bedingt durch den und identisch mit dem intellectus fidei, so bringt doch das Suchen nach „Einsicht“ die Würde der menschlichen Vernunft und die Vernunftgemäßheit des Glaubens zur Geltung. Ist das Verhältnis von Glauben und Wissen auch überaus schwierig zu bestimmen, so darf ihre gegenseitige, innere Hinordnung doch nicht geleugnet werden. Der Dualismus von Glauben und Wissen bei B. — wieder ein reformatorisches Erbe bei ihm^{69a} — ist die Wurzel seiner Meinung, jeder Versuch einer „Ausweisbarkeit“ der Offenbarung sei, als objektivierend, immer „mythologisierend“.

3. Der „paradoxe“ und „nichtausweisbare“ Charakter der Offenbarung kommt nach Bultmann nur zur Geltung, wenn „Offenbarung“ und „Heilsgeschehen“ als „eschatologische Phänomene“ verstanden und genommen werden. „Eschatologisch“ heißt dabei, daß mir die Offenbarung niemals als ein historisches Phänomen, trotz ihrer notwendigen Paradosisform, begegnen kann, sondern „nur jeweils im Jetzt des Daseins wirklich wird“⁷⁰. Nicht die „Reproduktion überlieferter Bekenntnissätze“ macht das Wesen der Verkündigung aus — das macht sie im Gegenteil noch mehr mißverständlich und unverständlich, vielmehr soll in der Verkündigung das „Wort“ mich in meiner Existenz treffen und mich zum wahren „Selbstverständnis“ und zur Eigentlichkeit der Existenz führen⁷¹. Dem dient auch Bultmanns „Programm“: „Die Entmythologi-

⁶⁸ Vgl. Jaspers, Der philosophische Glaube (München 1948), S. 79.

⁶⁹ S. dazu weiter unten.

^{69a} Vgl. II 207: „In der Tat: die radikale Entmythologisierung ist die Parallele zur paulinisch-lutherischen Lehre von der Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werk allein durch den Glauben. Oder vielmehr: sie ist ihre konsequente Durchführung für das Gebiet des Erkennens“!!

⁷⁰ II 194.

⁷¹ Vgl. oben die Darstellung der existentialen Interpretation des Kreuzes bei Bultmann.

sierung will als existentielle Interpretation der Schrift ihren Anrede-Charakter deutlich machen und eben damit auch das zum Glauben wesenhaft gehörende Dennoch.“⁷² Ja, nach B. kann „Gottes Handeln“ „nicht außerhalb der existentiellen Betroffenheit festgestellt werden“⁷³. B. macht sich selber den Einwand: „Ist es (damit) nicht gänzlich in die Sphäre der Subjektivität hineingezogen?“⁷⁴ Wer aber das meine, unterliege einem „psychologischen Mißverständnis“; denn Gottes Handeln in dem mich treffenden Wort der Verkündigung sei nicht „Erlebnis“, sondern „Begegnung“, freilich völlig „unausweisbar“ und objektiv unkontrollierbar⁷⁵. Wie ist es aber dann mit der „Schrift“, mit dem NT? Die Schrift scheint doch als ein historisch fixiertes „Kompendium von Lehren“, als „ein Dokument, das Zeugnisse vom Glauben anderer enthält“, verstanden zu sein! Dann kann sich also der Glaube doch „ausweisen“ durch „Berufung auf Schrift“! Das ist nur dann nicht der Fall, antwortet B., „wenn die Schrift als anregendes (anredendes?) Wort, als mich treffende Anrede, als Kerygma, gehört wird... Daß die Schrift Gottes Wort ist, ereignet sich nur jeweils hier und jetzt; es ist keine objektiv feststellbare Tatsache.“⁷⁶ Die Schrift ist also im Verständnis B. nicht objektiviertes Wort Gottes, sondern nur ein Dokument, das vom Glauben anderer zeugt, eben vom Glauben der Apostel und der Urkirche. „Wort Gottes“ wird sie jeweils erst in meiner existentiellen Betroffenheit durch die Verkündigung.

Hier scheiden sich die Geister grundsätzlich. Die Schrift, genauer gesagt: das in ihr verkündete Heilsgeschehen wird hier zu einem Mittel zur Gewinnung des wahren „Selbstverständnisses“ degradiert. Der objektive, von der „existentiellen Betroffenheit“ des Menschen unabhängige Heilscharakter des Kreuzes und der Auferstehung Jesu wird geleugnet — in schärfstem Gegensatz zum „Selbstverständnis“ des NT. Gewiß sind die Sätze der Offenbarung und schließlich alle Sätze der Theologie zugleich Sätze über meine Existenz — und darauf mit aller Energie hingewiesen zu haben, ist zweifellos ein Verdienst Bultmanns. Aber die Heilsereignisse machen schon als „historische“ den Menschen als solchen offenbar: seine tatsächliche Verfallenheit, aber auch seine ihm von Gott her ermöglichte Zukunft. Insofern sind die einmaligen historischen Ereignisse zugleich „eschatologische“ Ereignisse (in der Sprache Bultmanns). Die Frage ist allerdings: wird ein historisches Ereignis (z. B. das Kreuz Jesu) erst dadurch zu einem Heils-Ereignis, daß ich dieses Ereignis als „je meiniges“, für mich bedeutsames erkenne und im Glauben anerkenne? Oder kann ein historisches Ereignis qua Ereignis als Heilsereignis verkündet werden, ohne daß solche Verkündigung „mythologische Redeweise“ sein muß? Was das NT verkündet, ist eben dies: daß ein einmaliges historisches Ereignis (Tod und Auferstehung Jesu) das

⁷² II 188.

⁷³ II 198.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Vgl. II 198 f.

⁷⁶ II 200.

Heilsereignis schlechthin für die Menschen ist, unabhängig von ihrer Zustimmung und „Betroffenheit“. Indem der Mensch es gläubig annimmt, ist er gerettet. Vgl. als Beispiel unter vielen etwa nur Joh 3, 14 ff: Das gläubig-vertrauensvolle Hinschauen auf das Kreuz Jesu bringt Rettung, genau wie sein Typus, die von Moses aufgerichtete eherne Schlange jenen, die vertrauensvoll ihren Blick darauf richteten, Rettung vor dem physischen Tode brachte. So versteht die johanneische Verkündigung das historische Kreuz Jesu als ein Heilsereignis, das ἐφ' ἧς in der Welt zur Rettung der Menschheit aufgerichtet ist, nicht bloß als eine „Forderung“, daran sein wahres „Selbstverständnis“ zu finden. Und das vierte Evangelium weiß sich mit solcher Verkündigung mit dem übrigen NT vollständig einig. Für die Gläubigen ist diese Verkündigung des NT keine „mythologische Redeweise“, die von ihm ein sacrificium intellectus verlangen würde, sondern Frohbotschaft. „Paradox“ klingt solche Verkündigung nur in den Ohren des Unglaubens.

Bultmanns existentielles Verständnis des „Eschatologischen“ erkennt ein Vierfaches (das sich freilich nur begrifflich explizieren läßt, in Wirklichkeit in einem inneren Zusammenhang miteinander steht):

a) die echte Geschichtlichkeit der Offenbarung. Die Heilsgeschichte ist wahre Geschichte; Jesus Christus ist nicht das „Ende der Geschichte“, sondern nur das Ende des „alten Äons“. Die Entwertung des echt geschichtlichen Charakters der Offenbarung (im Sinne der Historie) zugunsten ihres „Ereignis“-Charakters ist bei B. wieder ein Erbe der Reformation, verschärft durch den Einfluß der dialektischen Theologie. Gewiß hat das ntl $\nu\upsilon\nu$ auch zeitlosen „Begegnis-Charakter“⁷⁷, insofern „der hochwillkommene Kairos“, „der Tag des Heiles“ auch für mein „Jetzt“ gültig ist (vgl. 2 Kor 6, 2), aber es ist zu bezweifeln, ob Paulus dieses $\nu\upsilon\nu$ so „existential“ wie B. verstanden hat; es dürfte wohl eher besagen, daß wir uns „jetzt“ in der Heilszeit befinden, gesagt im Hinblick auf das historische „Christusgeschehen“. Ereignet sich ferner nach der Anschauung des vierten Evangeliums schon „jetzt“ das eschatologische Gericht über den „Kosmos“ und den „Fürsten dieser Welt“ (Joh 12, 31), so ist dieses den entscheidenden Sieg bringende $\nu\upsilon\nu$ doch identisch mit der „Stunde“ der Passion, wie sich aus dem Textzusammenhang deutlich ergibt (vgl. 12, 23. 24. 27. 32—35a); und „die Stunde“, in der die „Toten“ die Stimme des Sohnes Gottes hören, ist das „Jetzt“, das seinen zeitlichen Beginn eben in der Predigt des historischen Jesus hat, wenn es auch weiterdauert bis zum Ende der Tage (vgl. 5, 25). Es ist das „Jetzt“ der Heils-Zeit, genau wie bei Paulus. Im Verständnis des NT ist so das Offenbarungsgeschehen ein echt historisches Geschehen. „Existenz“ und „Geschichte“ (nicht im Sinne Heid-

⁷⁷ Vgl. I 132.

eggerts, das sei ausdrücklich betont!) stehen im Offenbarungsgeschehen nach der Auffassung des NT in einem unlösbaren Bezug zueinander. Das „Eschatologische“ kann deshalb nicht auf die „existentielle Betroffenheit“ eingeschränkt werden.

b) das Wesen des christlichen Glaubens. Der Glaube ist im Verstande des NT nicht bloß ein punktuelltes Entscheidungsereignis, eben die existentielle Betroffenheit, sondern Glaube an ein „Was“, an eine in echter historischer Überlieferung mir weitergegebene Lehre mit einem (schon) genau formulierten bzw. (noch) formulierbaren Bekenntnis (vgl. im NT besonders 1 Kor 15, 1—4, das sogenannte Ur-evangelium). B. gibt zwar zu, daß das Kerygma Paradosis-Form haben muß⁷⁸; aber das genügt nicht. Das Kerygma hat nicht bloß Paradosis-Form, sondern die im Kerygma gegenwärtige Paradosis ist Überlieferung von historischen Ereignissen, die vor der Geschichte „ausweisbar“ sind (vgl. nochmal 1 Kor 15, 1—4, besonders aber 15, 5—8: Augenzeugenschaft!), also nicht bloß „paradox“ als eschatologische Ereignisse den Gläubigen in seiner „Existenz“ treffen.

c) das Wesen des Menschen. Wenn B. „Mensch“ sagt, dann scheint sich dabei das ganze Sein des Menschen auf die „Existenz“ zu beschränken. Und welches „Selbst“ eigentlich gemeint ist bei der B. so unendlich wichtigen Gewinnung des wahren „Selbst-Verständnisses“, weiß man nicht recht. Ist es etwa der Personkern, vergleichbar dem pneumatischen „Selbst“, das im gnostischen Mythos das alleinige Subjekt des Erlösungsgeschehens bildet?⁷⁹ Fast möchte man es annehmen. Die Bibel kennt dieses „Selbst“ nicht, wenn sie vom „Menschen“ redet, und auch eine gesunde Philosophie verliert den Menschen als Ganzes nicht aus dem Auge. Das menschliche Sein ist nicht ein nacktes Existieren innerhalb von „Vorhandenem“, sondern eine Teilhabe am „Vorhandenen“, an der Gesamtheit des Seins. Mit Thomas von Aquin gesprochen: der Mensch ist quodammodo omnia. Der Mensch ist nicht bloß „Existenz“, sondern auch „Natur“. Die „existentiale Analytik“ der menschlichen Existenz erfaßt nicht das ganze Sein des Menschen, läßt wichtige Schichten seines Wesens, die zum Ganzen des Menschen gehören, unberücksichtigt. Die Bibel aber hat auch diese Schichten des Menschen im Auge, etwa seinen Leib. Bei B. aber hat man das Gefühl, daß man sich dann, wenn man auch den Leib (die Natur) des Menschen in die „eschatologische Existenz“ miteinbezieht, auf die Ebene der „mythologischen Redeweise“ begeben würde. B. Beschränkung der eschatologischen Existenz auf die existentielle Betroffenheit des Menschen, auf die Gewinnung des „Selbstverständnisses“ läßt den Menschen als Ganzes aus dem Auge, während das

⁷⁸ Vgl. ebd.

⁷⁹ Zur Begriffs- und Vorstellungsgeschichte dieses „Selbst“ vgl. R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen (3. Aufl. Leipzig-Berlin 1927), S. 403—417.

NT, ebenso wie das AT, ihn im Auge behält und die Verheißungen Gottes sich auf die Zukunft des ganzen Menschen richten, einschließlich seines Leibes. B. Menschenbild ist völlig einseitig; in ihm ist ein heimlicher Dualismus zwischen „Existenz“ und „Natur“ (Physis) wirksam, der geradezu an die Gnosis erinnert. Von der Schrift her gesehen, muß dazu auch gesagt werden: Die Schrift ist nicht bloß „Anrede“ im Jetzt meiner Existenz, sie gibt vielmehr auch Auskunft, sowohl über die ἀρχή (von Mensch und Welt) wie über das τέλος (von Mensch und Welt). Ohne diese Auskunft, die B. der mythologischen Redeweise zuschreibt, kann die Schrift gar nicht als echte „Anrede“ verstanden werden. Durch diese Auskunft über Anfang und Ende bekommt die „Anrede“, die den Menschen im Worte Gottes trifft, erst ihre Dringlichkeit. Und nur durch die Belehrung über Anfang und Ende vermag die Schrift dem Menschen zum wahren Selbstverständnis zu verhelfen; denn zum wahren Selbstverständnis des Menschen gehört das Wissen um Anfang und Ende. Ohne die Offenbarung des Anfangs und des Endes versteht der Mensch sich selber in seiner Welt nicht richtig⁸⁰. Auch der im Sinne B. in seiner Existenz vom Worte Gottes betroffene Mensch wird sich Gedanken machen und sich dafür interessieren, was etwa dieses Wort Gottes über Anfang und Ende aussagt, ohne durch eine solche Fragestellung die Offenbarung vor seinem Verstande „ausweisen“ zu wollen. Oder ist er in diesem Augenblick schon wieder ein Mythologischer, der seine „eschatologische Existenz“ preisgibt? Nach B. antwortet ja die wahre Eschatologie nicht „mit dem kosmologischen Gemälde einer Schlußgeschichte, wie es der Mythos tut“⁸¹. So ist in B. eine geradezu an den gnostischen Dualismus grenzende Angst vor der „Physis“ wirksam, die sowohl in seinem Menschenbild wie in seiner konsequenten Eliminierung der apokalyptischen Schlußgeschichte zum Ausdruck kommt.

d) den Sinn der ntl Apokalyptik. Angst vor der Physis wie Existentialisierung des Eschaton (in das je „Jetzt der Begegnung“⁸²) lassen B. den Sinn der ntl Apokalyptik völlig verkennen. Der theologische Sinn der ntl Apokalyptik ist doch wohl: Jesus Christus ist das Schicksal auch für den Kosmos und die ganze Geschichte, nicht bloß für den einzelnen Menschen. Nach der Bibel besteht zwischen Schöpfer und Schöpfung, zwischen dem „Unweltlichen“ und dem „Weltlichen“, eine echte Beziehung, indem der „Anfang“ als Sechstageswerk Gottes geschildert wird, aber auch das „Ende“ als Tat Gottes verkündet wird. Durch B. Eliminierung⁸³ der endzeitlichen Eschatologie durch ihre Er-

⁸⁰ Vgl. dazu auch die Ausführungen bei Ph. D'essauer, Der Anfang und das Ende. Eine theologische u. religiöse Betrachtung z. Heilsgeschichte (Leipzig 1939).

⁸¹ I 133.

⁸² Ebd.

⁸³ Hier kommt ja die „existentiale Interpretation“ einer Eliminierung gleich.

klärung zu einem reinen Mythos — ins Johannesevangelium soll er erst durch die „kirchliche Redaktion“ hineingeraten sein — wird das Band zwischen Schöpfer und Schöpfung zerrissen. Durch die existentielle Interpretation des NT wird ja das Heilsgeschehen eingeschränkt auf jene punktuelle Entscheidung des einzelnen Menschen, während Schöpfung und Geschichte am Heilsgeschehen unbeteiligt bleiben; d. h. das „Weltliche“, „Diesseitige“ steht dem „Unweltlichen“, „Göttlichen“ beziehungslos gegenüber. Auch dieser Dualismus erinnert, in einem geistesgeschichtlichen Zusammenhang gesehen, wieder stark an den gnostischen Mythos, gemäß dem es auch keine wahre, schöpfungsmäßige-Beziehung zwischen dem Transzendent-Unweltlichen und dem Weltlich-Diesseitigen gibt. Der Erlösungsruf trifft vielmehr nur die Pneumatiker, die durch ihn zum wahren Selbstverständnis erwachen sollen. Die $\gamma\nu\omega\sigma\varsigma$ $\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon$ („Selbstverständnis“) ist ein integrierender Bestandteil des gnostischen Mythos⁸⁴; damit beginnt das Heilsgeschehen, genau wie bei B. (natürlich bei ihm ohne die mythologischen Vorstellungen). Gewiß sind die apokalyptischen Aussagen des NT aufs engste mit dem antiken Weltbild verbunden; sie deshalb aber als unverbindlichen Mythos erklären, heißt die schicksalhafte Bedeutung der Person Jesu für den Kosmos und die Geschichte leugnen, ganz im Gegensatz zur ntl Verkündigung.

4. Es gibt einen neuralgischen Punkt, an dem sich endgültig entscheidet, ob Bultmanns „Programm“ zu recht oder zu unrecht besteht. Und das ist die Frage der Inkarnation, der Fleischwerdung des gottgleichen Logos, wie sie das Joh-Evangelium verkündet. Wer an das Mysterium der Inkarnation des Logos im Sinne des ntl Kerygmas glaubt, hat auch theologischen Zugang zur sogenannten mythologischen Redeweise des NT. Denn so wie der Logos selber aus der göttlichen Transzendenz kam und ganz und gar „welthaft“ wurde, indem er „Fleisch“ wurde, so hat sich die Inkarnation des Logos gewissermaßen fortgesetzt in den Schriften des NT. Das „unweltliche“ Wort Gottes ist darin ganz und gar „welthaft“ geworden, so sehr, daß wir mit philologisch-historischer Methode an die Schrift herantreten können und müssen, wenn wir uns das Wort Gottes ganz erschließen wollen. Soweit also „mythologische Redeweise“ im NT überhaupt vorhanden ist, ist sie nur eine der Gestalten, in der das Wort Gottes in der Schrift inkarniert wurde. Der Versuch, dieses Mysterium zu „entmythologisieren“, führt zu einer

⁸⁴ Vgl. dazu Mußner, ZOE, Die Anschauung vom „Leben“ im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe (München 1952), S. 43; K. Kerényi, Mythologie und Gnosis: Eranos-Jahrbuch 1940/41 (Zürich 1942), S. 226.

modernen Gnosis, wie sie in Bultmanns „Programm“ vorliegt⁸⁵. Es dürfte darum auch hier das Wort des Johannes gelten, das er einst gegen die Gnostiker geschrieben hat: „Wer ist der Lügner wenn nicht jener, der leugnet, daß der (historische) Jesus der (himmlische) Christus ist“ (1 Joh 2, 22; vgl. auch 4, 1—3).

⁸⁵ Es wurde im Verlauf unseres kritischen Versuches schon immer wieder auf bestimmte Punkte im „Programm“ B. hingewiesen, die merkwürdige Parallelen im gnostischen Mythos aufweisen. Sie seien nochmals zusammengestellt: Der Dualismus zwischen Gott („das Unweltliche“) und der profanen „Weltwirklichkeit“ (dem in magischer Geschlossenheit und Verslossenheit in sich ruhenden „Kosmos“ der Gnostiker); die Gewinnung des „Selbstverständnisses“ als erster Schritt im Heilsgeschehen; der Ereignischarakter der Offenbarung, die nur die Existenz (das gnostische „Selbst“) trifft. Insofern liegt im „Programm“ B. eine säkularisierte Gestalt der Gnosis vor uns. Ist es nicht aufschlußreich, daß gerade die Daseinsanalytik und die in ihr zur Verwendung kommende Terminologie M. Heideggers, die bei B. eine so entscheidende Rolle spielt, sich am besten als geeignet erwies zur Aufhellung des gnostischen Phänomens, wie uns das lehrreiche Buch von H. J o n a s, Gnosis und spätantiker Geist, gezeigt hat, zu dem B. das Vorwort schrieb? Es gibt frappierende terminologische Parallelen etwa aus den mandäischen Religionsbüchern zu Sätzen aus dem Schrifttum Heideggers. Und es läßt sich nicht leugnen, daß das „Welt- und Daseinsgefühl“ der Gnosis eine Auferstehung gefeiert hat im „Mensch-Mythos“ (Przywara) Heideggers. Diese Zusammenhänge genauer zu untersuchen, wäre ein hochinteressantes Unternehmen.

Das Gebet der Märtyrer

Von Dozent Dr. theol. Karl Baus, Trier

Eine der grundlegenden Voraussetzungen für eine der theologischen Forschung noch immer aufzugebene Gesamtdarstellung der Frömmigkeit in der alten Kirche bleibt eine Geschichte des Gebetes für den Zeitraum vom Tode der Apostel bis zum Untergang der Antike. Es ist theologiegeschichtlich sehr aufschlußreich, zu sehen, wie zurückhaltend sich die Forschung des letzten halben Jahrhunderts gegenüber dieser wie man meinen sollte lockenden Aufgabe verhalten hat. Während für das neutestamentliche Schrifttum eine Reihe ansprechender Untersuchungen über das Gebet vorliegen¹, ist eine zusammenfassende, quellenmäßige Arbeit über das Gebet im Gesamttraum der alten Kirche bisher nicht versucht worden. Entgegen seinem Titel beschränkt sich die 1901 erschienene Studie von E. v. d. Goltz über das Gebet in der ältesten Christenheit² in der Hauptsache auf das 1. Jahrhundert, und auch für diesen Zeitraum wäre ein Einarbeiten der Forschungsergebnisse der letzten 50 Jahre erforderlich. Zwei Jahre später hat O. Dibelius seine Skizze über das Vaterunser in der alten und mittleren Kirche vorgelegt³; sie berücksichtigt merkwürdigerweise nur die griechischen Väter und ist wegen der Hörigkeit ihres Verfassers gegenüber den Thesen der damaligen religionsgeschichtlichen Schule zu heute nicht mehr haltbaren Resultaten gelangt. Da auch F. Cabrol in seinem populären Büchlein über das Gebet der ersten Christen⁴ eigentlich einen Abriß der Geschichte der Liturgie der ersten drei Jahrhunderte bietet, bleibt die Arbeit J. A. Jungmanns über die Stellung Christi im liturgischen Gebet⁵ der wichtigste Beitrag der letzten Jahrzehnte zu dieser Aufgabe. Der reiche Ertrag, den sie einbringen konnte, läßt mit erfreulicher Deutlichkeit die Fruchtbarkeit frömmigkeitsgeschichtlicher Fragestellung erkennen.

Auch über die Frage, die mit dem Thema dieses Aufsatzes umschrieben

¹ Sie sind in die Literaturübersicht der ausgezeichneten Studie aufgenommen, die J. M. Nielsen über Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament (Freiburg 1937) vorgelegt hat, ebd. S. IX—XXIV.

² E. v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit (Leipzig 1901).

³ O. Dibelius, Das Vater unser. Umriss zu einer Geschichte des Gebetes in der alten und mittleren Kirche (Gießen 1903). Die weitere Literatur über das Vater unser in der alten Kirche gibt M. Viller - K. Rahner, Ascese und Mystik der Väterzeit (Freiburg 1939) 292.

⁴ F. Cabrol, La prière des premiers chrétiens (Paris 1929). Desselben Verfassers Livre de la prière antique (Paris 1921) ist eine Sammlung von Gebetstexten. Der Artikel von H. Leclercq, Prière: DACL 14, 2 (Paris 1948) 1767/75 gibt leider nur eine zusammenhanglose Aneinanderreihung weniger epigraphischer und liturgischer Texte.

⁵ Erschienen Münster i. W. 1925, als Heft 7/8 der Liturgiegeschichtlichen Forschungen.

ist, liegt noch keine quellenmäßige und allseitige Untersuchung vor⁶, da v. d. Goltz auf die Auswertung der von ihm vorgelegten knappen Sammlung von Fundstellen⁷ nach der dogmen- und frömmigkeitsgeschichtlichen Seite hin verzichtet. Die weitaus bedeutsamste und tiefschürfende Äußerung darüber findet sich in dem zweibändigen Werk, das J. Lebreton der Geschichte des Trinitätsdogmas gewidmet hat⁸. Seine Problemstellung nötigte ihn, die Frage zu prüfen, ob und inwieweit der Glaube an die Dreifaltigkeit auch im frühchristlichen Beten ein Echo fand⁹. Für ihre Beantwortung hat er nach Möglichkeit alle Gebetstexte der Liturgie und Privatfrömmigkeit der ersten Jahrhunderte auf solche Spuren hin durchforscht und dabei auch eine Reihe von Gebeten, die in den Berichten über das Leiden und Sterben der Märtyrer enthalten sind, in seine Untersuchung miteinbezogen¹⁰. Da ihm aber sein Arbeitsziel, eben die Darstellung einer Geschichte des trinitarischen Dogmas, methodisch eine ganz bestimmte Blickrichtung auferlegte, bleibt auch nach ihm eine grundsätzlich frömmigkeitsgeschichtlich orientierte Studie über das Beten der Märtyrer eine Aufgabe.

I. Die Quellenlage

Eine solche Untersuchung zwingt zunächst zu einigen Überlegungen, die sich aus der Eigenart der Quellen ergeben, aus denen sich Einblicke in diese Schicht frühchristlichen Betens gewinnen lassen. Es sind jene denkwürdigen Berichte frühchristlicher Zeit, die unter dem Sammelnamen Martyrerakten bekannt sind. Die Entwicklung der historischen Kritik hat es ermöglicht, aus der Fülle des überlieferten Materials das Echte vom Legendarischen zu scheiden, und heute ist die wissenschaftliche Hagographie in der Lage, dem Kirchenhistoriker wie dem Religionsgeschichtler eine Reihe von textkritisch einwandfreien Martyriumsberichten zur Verfügung zu stellen, an deren Echtheit aufs Ganze gesehen nicht zu zweifeln ist. Etwa 50 solcher Berichte wurden für unsere Untersuchung herangezogen und ausgewertet, unter ihnen eigentliche *Acta*, die sich im Wesentlichen mit dem amtlichen Protokoll über das Gerichtsverfahren decken; dann *martyria*, die eine meist knappe Schilderung eines Augenzeugen geben, und endlich *passiones*, ausführlicher gehaltene, oft für das Vorlesen beim Gottesdienst bestimmte Darstellungen, die in historischer Treue verschiedenes Material verarbeiten, darunter zuweilen Aufzeichnungen des Märtyrers selber, die dieser sich während seiner Kerkerhaft machen konnte, wie sie sich etwa

⁶ Der Aufsatz von W. Sattler, Das Gebet der Märtyrer und seine Erörterung: ZNW 20 (1921) 231/41 bezieht sich nur auf die Apokalypse.

⁷ A. a. O. 312/9.

⁸ J. Lebreton, Histoire du dogme de la Trinité 2 Bde (Paris 1928).

⁹ Ebd. 2, 174/247: La prière et le culte dans l'église anténicéenne.

¹⁰ Ebd. 2, 226/35.

in der Passio Pionii oder der Perpetua und Felicitas aussondern lassen¹¹. Die Mehrzahl dieser Martyriumsberichte gibt nun nicht nur wertvolle Nachrichten über Tatsache, Eigenart und Inhalt des Betens der frühchristlichen Glaubenszeugen, viele bieten auch den Wortlaut von Gebeten, die der Märtyrer während seiner Haft, bei dem Verhör vor dem Richter, bei Verkündigung des Todesurteils oder unmittelbar vor der Hinrichtung gesprochen haben soll. Hier stellt sich nun die Frage, ob diese Gebetstexte so wie sie vorliegen tatsächlich auf den Märtyrer zurückgehen oder ob nicht doch mit der Möglichkeit zu rechnen ist, daß der Christ, der den Martyriumsbericht schriftlich niedergelegt hat, die Texte aus dem Gedächtnis ergänzt und — vielleicht unbewußt — aus eigener, persönlicher Gebetswelt erweitert und somit verändert hat, ja, ob sie nicht gar als Ganzes Zutaten des Redaktors des betreffenden Martyriumsberichtes sind. Die Frage ist wohl nicht so dringend bei jener Gruppe von Märtyrergebeten, die man als Kurzanrufungen oder Stoßgebete bezeichnen könnte — und das ist bei weitem die Mehrzahl der Texte, die uns hier beschäftigen. Sie boten ob ihrer Kürze einer wörtlichen Fixierung kaum Schwierigkeiten, da sie sowohl von dem mitschreibenden Augenzeugen sofort aufgenommen oder wegen ihrer einprägsamen Prägnanz später mühelos reproduziert werden konnten. Sie tragen denn auch so sehr den Charakter des Unmittelbaren, Spontanen, ganz und gar der Situation Entsprechenden an sich, daß wir sie unbedenklich als gültigen Ausdruck der persönlichen Frömmigkeit des Märtyrers ansprechen dürfen. Schwieriger scheint die Beantwortung der Frage dort, wo es sich um längere Gebetsformen handelt, die sich einer wortgetreuen Wiedergabe leichter entziehen. Tatsächlich lassen sich z. B. in einem der bekanntesten dieser Märtyrergebete, das auch zugleich das älteste ist, nämlich in dem Abschiedsgebet, das Bischof Polykarp von Smyrna kurz vor seiner Hinrichtung spricht, unverkennbare Anklänge an Gebetsformeln aus dem liturgischen Bereich feststellen¹²; solche Reminiszenzen konnten sich naturgemäß leicht auch in das persönliche, private Beten des einzelnen Christen eindringen. Ebenso wenig wird man stilistische Eigenheiten und sonstige formale Zutaten aus der Feder des Redaktors eines Martyriumsberichtes bei längeren Gebetstexten ausschließen dürfen¹³. Aber beides, Anklänge an liturgische Formeln und stilistisches Eigengut des Redaktors tasten die Substanz der Märtyrergebete nicht an, so daß wir, die Echtheit der Märtyrerakten als Ganzes im oben dargelegten Sinne vorausgesetzt, alle darin wiedergegebenen Gebetstexte als im Wesentlichen auch so vom Märtyrer gesprochen ansehen dürfen.

Man könnte nun aber versucht sein, das Beten der Märtyrer selbst nicht als gültiges Spiegelbild ihrer Alltagsfrömmigkeit anzusehen und

¹¹ Vgl. H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires* (Bruxelles 1921) 33/5; 63/5.

¹² Dazu H. Delehaye a. a. O. 16 und Anm. 1.

¹³ H. Delehaye a. a. O. 15.

davor zurückscheuen, es für eine Darstellung des altchristlichen Frömmigkeitsideals schlechthin auszuwerten; denn die Gebete sind ja ohne Zweifel in einer Grenzsituation menschlicher Existenz gesprochen und tragen darum außergewöhnliche Züge. Aber gerade diese Tatsache verleiht den Martyrergebeten unvergleichlich kostbare Vorzüge: im Antlitz des Todes hört alle Rhetorik auf, von der der antike Mensch mehr als ein anderer auch in seinem religiösen Alltag bedroht war; darum sind diese Martyrergebete ohne Pose und ohne Phrase, von einer herben Echtheit und Frische, und ihr religiöser Gehalt hält jeder Prüfung stand. So empfangen diese Gebetsaussagen gerade von der Situation her, in der sie gemacht werden, eine letzte religiöse Gültigkeit. Darüber hinaus aber ist zu bedenken, daß diese Grenzsituation menschlicher Existenz durch manches Jahr hindurch die normale Situation der vorkonstantinischen Christenheit überhaupt war. Auch das Beten der Nichtmartyrer aus dieser Zeit wird überaus stark von der Idee des Martyriums her geformt und geprägt, wie es z. B. bei Origenes deutlich zu erkennen ist. Aus diesem Grunde gebührt dem Gebet der Martyrer in der Geschichte des Gebetes ein eigener Rang; es ist zu einem fraglos gültigen Ausdruck der Frömmigkeit einer ganzen Epoche geworden.

II. Die äußeren Umstände des Martyrergebetes

Mehrere Martyriumsberichte lassen zunächst die näheren Umstände erkennen, unter denen die Glaubenszeugen die Gebete sprachen. Wenn es gelang, sich der Verfolgung durch die Flucht zu entziehen, so war die Zeit, während der man sich im Gebirge oder sonstwo verborgen hielt, eine Zeit intensiven Betens, wie der Bericht über das Martyrium der Jungfrauen Agape, Eirene und Chione erkennen läßt¹⁴. Auch Bischof Polykarp hatt sich auf den Rat seiner Gläubigen aus der Stadt Smyrna entfernt; als die Häscher ihn dennoch aufspürten, bat er sie, wie es in seiner Passio heißt, „ihm noch eine Stunde zu ungestörtem Gebet zu gewähren. Sie waren einverstanden — und er stellte sich hin und begann zu beten. So erfüllt war er von der Gnade, daß er fast zwei Stunden lang seinem Beten nicht Einhalt gebieten konnte; die zuhörten, gerieten in verlegenes Staunen“¹⁵. Die Märtyrerakten betonen weiter, daß die Zeit in Haft und Kerker durch ein häufiges Beten charakterisiert war; immer wieder stößt man auf Ausdrücke wie *frequens oratio*, *orationes saepe repetitae*¹⁶, *orabat sine cessatione*¹⁷, ἡμέρας καὶ νυκτός¹⁸. Mit auffallender Häufigkeit wird der Dank- und Freudecharakter dieses Betens hervor-

¹⁴ Mart. Agapes, Irenes et soc. 1, 3 (95 Knopf-Krüger).

¹⁵ Mart. Polyc. 7, 2. 3 (3 Kn.-Kr.).

¹⁶ Mart. Mariani et Iac. 5, 10; 8, 1 (69; 71 Kn.-Kr.).

¹⁷ Mart. Fructuosi 1, 3 (83 Kn.-Kr.).

¹⁸ Acta Pionii 11, 7 (51 Kn.-Kr.).

gehoben¹⁹, und hie und da erfahren wir, daß es die Psalmen waren, die die Glaubenszeugen für ihre Gebete verwandten²⁰. Die erregenden Höhepunkte des Verhörs durch den heidnischen Beamten veranlaßten den Christen oft, sich in stillem Gebet zu sammeln²¹. Die Verkündigung des Urteils wird vielfach mit einem lauten, freudigen *Deo gratias* entgegengenommen²². Auf dem ganzen Weg vom Kerker bis zur Richtstätte spricht der Martyrer Sabas solche Dankgebete²³. Fast regelmäßig ist dann der Augenblick vor der Vollstreckung des Todesurteils der Ort für ein letztes Gebet²⁴. Sind mit der Todesart lange und schwere Folterungen verbunden, so entringt sich der Brust der Leidenden zuweilen ein erschütternder Flehruf; man kann es fast dem Rhythmus der Worte entnehmen, wie die physische Kraft langsam abnimmt²⁵; dann wird das Beten oft nur noch zu einem lautlosen Zwiegespräch²⁶. Mehr als ein Augenzeuge hat es in seinem Bericht festgehalten, daß der Martyrer mit einem Gebetswort auf den Lippen seine Seele aushauchte²⁷.

III. Die Gebetstexte

Wenden wir uns nun den eigentlichen Gebetstexten zu. Eine Auswahl aus den 76 Gebeten, die unsere Untersuchung in den ausgewerteten Martyriumsberichten feststellen konnte, soll eine unmittelbare Anschauung von der Welt der Frömmigkeit geben, in der die Martyrer lebten. In diese Zahl ist eine Reihe von kurzen Gebetswünschen, die der Martyrer hie und da ausspricht, nicht eingerechnet; er hat sie nicht selbst geschaffen, sondern aus der allgemeinen christlichen Volksfrömmigkeit übernommen. Zu ihnen zählt z. B. das häufige *Deo gratias* bei der Urteilsverkündigung²⁸, das „Gottes Wille geschehe“, das Bischof Polykarp bei seiner Verhaftung gebraucht²⁹, das *δόξα τῷ κυρίῳ*, das Pionius und seine

¹⁹ Ebd. und Passio Perp. et Fel. 3, 3 (36 Kn.-Kr.); Mart. Sabae 7, 4 (123 Kn.-Kr.); Mart. Fructuosi 4, 4 (84 Kn.-Kr.).

²⁰ Acta Pionii 18, 12 (55 Kn.-Kr.); Mart. Cononis 6, 2 (66 Kn.-Kr.). Auch für eine Studie über den Gebetsgestus in der privaten Frömmigkeit wäre manche bisher nicht beachtete Belehrung aus den Martyriumsberichten zu entnehmen; vgl. Mart. Polyc. 7, 2 (3 Kn.-Kr.): stehend; Acta Cypr. 5, 2 (63 Kn.-Kr.): kniend; Mart. Con. 5, 1 (65 Kn.-Kr.): mit zum Himmel erhobenen Augen.

²¹ Mart. Con. a. a. O. und Mart. Fructuosi 2, 3 (83 Kn.-Kr.).

²² Acta Cypr. 4, 3 (63 Kn.-Kr.); Acta Maximil. 3, 2 (87 Kn.-Kr.).

²³ Mart. Sabae 7, 4 (123 Kn.-Kr.).

²⁴ Mart. Pionii 21, 2 (56 Kn.-Kr.); Acta Cypr. 5, 2 (63 Kn.-Kr.).

²⁵ Siehe unten S. 28 die Belege aus der Passio Dativi et soc.

²⁶ Mart. Carpi et soc. 36 (12 Kn.-Kr.).

²⁷ Ebd. und Mart. Montani et Lucii 23, 6 (82 Kn.-Kr.); Mart. Fructuosi 4, 4 (84 Kn.-Kr.).

²⁸ Zu den oben Anm. 22 genannten Beispielen kämen noch Passio Scilit. 15. 16 (29 Kn.-Kr.); Acta Crispinae 4, 2 (111 Kn.-Kr.); vgl. auch Passio Perp. et Fel. 12, 4 (41 Kn.-Kr.).

²⁹ Mart. Polyc. 7, 1 (3 Kn.-Kr.).

Gefährten in der Haft stets wiederholen³⁰ und auch das *Deus tibi bene faciat*, mit dem der Soldat Marcellus seinem Richter das Verlesen des Todesurteils vergilt³¹. Ebenso sind in diese Zahl die biblischen Texte nicht einbezogen, deren sich zuweilen die Glaubenszeugen bei ihrem Beten bedienen; so wendet sich einmal der persische Martyrer Schahdost mit einem Psalmwort an Gott Vater³², und viermal ist es Christus, dem ein Psalmvers im Munde des Betenden gilt³³. Drei weitere biblische Texte begegnen sich deshalb häufiger, weil sie von den beiden größten biblischen Vorbildern im Martyrium in ihrer Todesstunde gesprochen wurden und darum besonders verehrungswürdig erscheinen mußten. Das erste ist das Wort des sterbenden Erlösers: ‚Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht was sie tun‘ (Lk 23, 34), das Jakobus von Jerusalem nach dem Bericht des Eusebius wiederholt³⁴. Die Martyrer von Lyon ahmen Stephanus, den τέλειος μάρτυς nach, wenn sie für ihre Peiniger beten: ‚Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht an‘ (Apg 7, 60)³⁵. Und auch das andere Stephanuswort erklingt in vielen Variationen: ‚Herr Jesus, nimm meinen Geist auf‘ (Apg 7, 59)³⁶.

Bei den übrigen 76 Gebeten handelt es sich um unmittelbar aus der Situation geborene Schöpfungen der Glaubenszeugen, in die allerdings, wie schon gesagt, biblische Reminiszenzen und Anklänge an das liturgische Beten beim Gemeindegottesdienst einfließen konnten. Das sprechendste Beispiel für diesen Typus ist das Gebet, das Bischof Polykarp von Smyrna formt, als er auf dem Scheiterhaufen seinem Ende entgegensieht. Die Worte klingen wie eine Zusammenfassung all dessen, was der nun 86jährige in einem langen Bischofsleben sowohl bei der Feier der Liturgie wie auch in seiner persönlichen Frömmigkeit zum Himmel emporgesandt hat; es ist das Abschiedsgebet eines Vollendeten:

„Herr und Gott, Schöpfer des Alls, Vater Jesus Christi, des geliebten und gepriesenen Kindes, durch den wir Dich erkannt haben; Gott der Engel und Mächte und jeglicher Kreatur und jedes Geschlechtes der Gerechten, die vor Deinen Augen leben!

Ich preise Dich, daß Du mich dieses Tages und dieser Stunde (vgl. Joh 12, 27) für würdig hieltest, so daß ich nun zur Zahl der Märtyrer gezählt werden und teilnehmen darf am Kelche Deines Christus, zur Auferstehung für ein ewiges Leben der Seele und des Leibes in der Unvergänglichkeit des Heiligen Geistes!

³⁰ Acta Pionii 11, 6 (51 Kn.-Kr.).

³¹ Acta Marcelli 5, 2 (88 Kn.-Kr.).

³² Mart. des Bisch. Schahdost 5 (BKV² 22, 95 Braun).

³³ Mart. Con. 6, 2 (66 Kn.-Kr.): Ps 39, 2; Mart. Montani et Lucii 5, 2 (75 Kn.-Kr.): Ps 118, 105; Mart. des Bisch. Simon 15 (BKV 22, 24 Braun): Ps 6, 3; 37, 6).

³⁴ Euseb., Hist. eccl. 2, 23, 16 (70 Schwartz ed. min.).

³⁵ Ebd. 5, 2, 5 (183 Schwartz).

³⁶ Vgl. Mart. Pionii 21, 9 (56 Kn.-Kr.); Acta Carpi et soc. 4 (41) (10 Kn.-Kr.); Acta Julii 4, 4 (106 Kn.-Kr.); Euseb. Emes., Sermo de . . . martyribus (Anal. Boll. 38, 1920, 283 f. Wilmart).

Möchte ich doch heute vor Deinen Augen mit ihnen als kostbares und wohlgefälliges Opfer angenommen werden. Du hast mich ja dafür bereitet, hast es mir voraus offenbart und nun Deine Ankündigung erfüllt, Du Gott ohne Lüge und voll der Wahrheit. Dafür und für alle Gaben lobe ich Dich, preise ich Dich, verherrliche ich Dich durch den ewigen und himmlischen Hohenpriester, Dein geliebtes Kind Jesus Christus!³⁷

Im allgemeinen sind die Gebete der Martyrer knapper und schlichter; nur wenige Motive sind es, die in dieser letzten Stunde das Denken und Fühlen der Glaubenszeugen beherrschen. Es entspricht der als Martyrer-enthusiasmus bekannten Grundhaltung, daß viele von ihnen aus diesem Leben scheiden mit einem Wort des D a n k e s für die Gnade der Zeu- genschaft für Christus. Vom Beginn der Folter bis zur Enthauptung wiederholt der Martyrer Euplius die Worte: *Gratias tibi, Christe! Gratias Christo Deo!*³⁸ Die Ehre dieser Berufung zum Martyrium läßt den Christen Pamphilus ein Pauluswort (vgl. Rm 9, 21) auf sich anwenden: „Dank sage ich Dir, Herr Jesus! Denn ich war ein Gefäß der Schmach, Du aber hast mich zu einem Gefäß der Ehre gemacht!“³⁹ Die letzten Worte des Martyrerbischofs Felix lauten: „O Gott, ich sage Dir Dank! 56 Jahre habe ich in dieser Welt gelebt! Die Jungfräulichkeit habe ich bewahrt, dem Evangelium habe ich gedient, den Glauben und die Wahrheit verkündet. Herr Gott des Himmels und der Erde, Jesus Christus! Für Dich beuge ich nun meinen Nacken zum Opfer, denn Du bleibst in Ewigkeit!“⁴⁰ Als der Prokonsul Anulinus der Christin Crispina mit Enthauptung droht, antwortet sie: „Dank sage ich meinem Gott (=Christus), wenn ich dieses Ziel erreiche. Mein Haupt in aller Bereitwilligkeit für meinen Gott hinzugeben, ist mein sehnliches Verlangen“.⁴¹ Der syrische Bischof Schahdost, der von den Persern gemartert wird, ruft aus: „Gepriesen sei Gott, der mir diese Krone gab, und der uns dies Erbe, das wir begehrten, nicht vorenthielt. Gepriesen sei sein Christus, der uns nicht in dieser Welt ließ, sondern uns zu sich rief“.⁴² Das Dankgebet eines anderen persischen Martyrers lautet: „Ich danke Dir, Christus, Sohn Gottes, da Du mich gewürdigt hast, mich in der zweiten Taufe zu waschen und von all meinen Sünden zu reinigen“.⁴³

Gerne verbindet der Martyrer mit diesem Dank die Beteuerung, daß er die Leiden des Martyriums um des Namens Christi willen auf sich nimmt. Der Christ Karpus stirbt mit den Worten: „Herr Jesus Christus,

³⁷ Mart. Polyc. 14, 1—3 (5 Kn.-Kr.).

³⁸ Acta Eupli 2, 3; 2, 6; 3, 3 (102 Kn.-Kr.).

³⁹ Acta Carpi et soc. 4 (36) (9 Kn.-Kr.).

⁴⁰ Acta Felicis 6, 1. 2 (91 Kn.-Kr.).

⁴¹ Acta Crispinae 3, 2 (110 Kn.-Kr.).

⁴² Mart. des Bisch. Schahdost 5 (BKV² 22, 95 Braun).

⁴³ Mart. des Priest. Josef 6 (Ebd. 22, 120 Braun).

Du weißt, daß wir um Deines Namens willen dieses leiden⁴⁴.“ „Christus, beschütze mich, denn für Dich erdulde ich diese Pein“, beteuert Euplius⁴⁵.

Bei den persischen Märtyrern fällt die Neigung auf, in ihrer Todesstunde vor dem heidnischen Richter und den Zuschauern bei der Hinrichtung noch einmal ein lautes und feierliches Bekenntnis zu Christus abzulegen. So ruft Mar Giwargis dem versammelten Volk vor seiner Kreuzigung zu: „Ich bekenne Dich, Christus, Herr, wahre Hoffnung der Christen, der Du mich unwürdigen Sünder in Deiner überfließenden Barmherzigkeit all dieser großen Gnaden gewürdigt hast⁴⁶.“ Guhaschtazad, der in hoher Staatsstellung zunächst den Christenglauben verleugnet, dann aber zu ihm zurückgefunden hat, spricht vor seiner Enthauptung: „Ich bekenne Dich, Christus, der Du mich, das aus Deiner heiligen Hürde verirrte Schaf zurückgeführt hast, damit ich sei . . . ein Sohn der Apostel, ein Bruder der im Abendland gekrönten Märtyrer, ein Vorbild Deinem Volk im Osten, damit sie nicht schwach werden⁴⁷.“ Tiefe Glut der Empfindung verrät das Gebet, mit dem die Christin Marta, selbst Tochter eines Märtyrers, aus dem Leben scheidet:

„Ich bekenne Dir, Jesus Christus, mein Herr, König und Bräutigam, daß Du meine Jungfräulichkeit bewahrt hast, besiegelt mit dem Siegelring Deiner Verheißungen . . . und auch meinen Glauben bewahrt hast, in dem mich meine Eltern erzogen und in dem ich getauft bin, für den auch Pusai, mein Vater, gekrönt wurde.

Ich bekenne Dich, Jesus, Lamm Gottes! - - - . Und jetzt werde auch ich, das Lamm, das geweidet wurde auf den Wiesen Deiner Verheißungen und an den Quellen Deiner Versprechungen, vor Dir geopfert. In Deine Hände, Jesus, Hoherpriester der Wahrheit, möge ich geopfert werden als reines, heiliges, annehmbares Opfer⁴⁸.“

Aber auch die Bitte ist in den Märtyrergebeten vertreten. Ein betontes Anliegen ist dem sterbenden Glaubenszeugen die religiöse Wohlfahrt seiner Gemeinde oder die Glaubenstreue der ganzen Christenheit. So betet Irenaeus, Bischof von Sirmium, der 304 in der Diokletianischen Verfolgung stirbt: „Herr Jesus Christus, der Du leiden wolltest für das Heil der ganzen Welt. Laß Deine Himmel sich öffnen, damit Engel den Geist Deines Dieners Irenaeus aufnehmen, der um Deines Namens willen und für Dein Volk, die katholische Gemeinde von Sirmium, diese Qualen erduldet. Dich bitte ich, Deine Barmherzigkeit flehe ich an: nimm mich auf zu Dir und stärke huldvoll diese hier im Glauben an Dich⁴⁹.“ Theodotus bittet, daß der Tod den Christen das Ende der Verfolgungen bringe: „Herr Jesus Christus, Hoffnung derer, die ohne Hoffnung sind. Laß mich

⁴⁴ Acta Carpi et soc. 5 (10 Kn.-Kr.).

⁴⁵ Acta Eupli 2, 3 (102 Kn.-Kr.); vgl. noch Acta Julii 4, 4 (106 Kn.-Kr.).

⁴⁶ Mart. des Giwargis 61 (BKV² 22, 267 Braun).

⁴⁷ Mart. des Simon 27 (Ebd. 36 Braun).

⁴⁸ Mart. der Marta 3 (Ebd. 80 Braun).

⁴⁹ Mart. Irenaei 5, 2—6 (104 Kn.-Kr.).

diesen Kampf vollenden und nimm mein Blut an als Spende und Opfergabe für alle, die in Bedrängnis sind. Mache ihnen ihre Bürde leicht und stille diesen Sturm, damit alle, die auf Dich vertrauen, Erleichterung erlangen und wieder in ungestörtem Frieden leben können⁵⁰." Dogmengeschichtlich bedeutsam ist das Gebet, das der Christ Donatianus für seinen Bruder Rogatianus spricht, der sich ebenfalls zum Christentum bekennt und deshalb in Haft genommen wurde, aber die Taufe noch nicht empfangen hat: „Herr Jesus Christus, bei dem schon fromme Bitten das gleiche erreichen wie sonstwo nur Taten . . . der lautere Glaube ersetze Deinem Diener Rogatianus die Gnade der Taufe — und wenn wir morgen durch des Henkers Schwert sterben sollten, dann werde ihm das Vergießen seines Blutes zum Sakrament der Salbung⁵¹.“

Bei allem Enthusiasmus der frühchristlichen Glaubenszeugen spüren manche doch die ganze Schwere von Folter und Todesnot, und so entringen sich ihrer Brust zuweilen erschütternde Rufe um Hilfe und Kraft von oben. Die immer heftiger werdende Pein erpreßt dem schon genannten Theodotus die Worte: „Herr Jesus Christus! . . . Hilfe derer, die ohne Hilfe sind! Erhöre mein Flehen und erleichtere mir diese Qual, denn um Deines heiligen Namens willen erdulde ich dies⁵².“ Nach der Folter kann der persische Martyrer Jakob nur noch sprechen: „Herr Gott, Barmherziger und Erbarmer! Ich bitte Dich, erhöre mein Gebet und nimm mein Flehen an. Ich liege hier, meiner Glieder beraubt . . . Ich flehe Dich an, Herr Gott, nimm meine Seele aus diesem Gefängnis, auf daß ich Deinen Namen bekenne⁵³.“ Ein besonders treues Spiegelbild der körperlichen und seelischen Situation, in die den Martyrer seine letzte Stunde stellte, geben die zahlreichen Anrufungen und Stoßgebete, die uns der Bericht über das Leiden einer Gruppe afrikanischer Christen aufbewahrt hat, die sog. Passio der Martyrer von Abitinae bei Karthago. Wenn auch diese Passio in ihrer jetzt vorliegenden Fassung von donatistischer Hand überarbeitet worden ist⁵⁴, so liegt ihr doch der Bericht eines katholischen Augenzeugen zugrunde, der dem Martyrium im Jahre 304 beiwohnte. Dieser Bericht aus erster Hand ist von dem späteren Redaktor mit Ehrfurcht behandelt worden; ihm gehören auch die Gebetstexte an, so daß kein Grund dafür besteht, an ihrer wesentlichen Echtheit zu zweifeln⁵⁵. Die Texte werden hier in der Reihenfolge wiedergegeben, wie sie die einzelnen Christen nach der Passio gesprochen haben:

⁵⁰ Mart. Theodoti 21 (74 Franchi de' Cavalieri).

⁵¹ Passio Rogatiani et Donatiani 5 (323 Ruinart).

⁵² Mart. Theodoti 30 (80 Franchi de' Cavalieri); ähnlich die Martyrin Agathonike Acta Carpi et soc. 6 (10 Kn.-Kr.).

⁵³ Mart. des Jakob 11 (BKV² 22, 161 f. Braun).

⁵⁴ Siehe P. Franchi de' Cavalieri, La „Passio dei martiri Abitinensi“ = Note agiografiche 8 (Studi e Testi 65, Roma 1935) 3 f.; der Text der Passio ebd. 49/71.

⁵⁵ Zum Wert der Passio vgl. H. Delehaye: Anal. Boll. 39 (1921) 180.

Der Martyrer Tazelita ruft: *Deo gratias! In nomine tuo, Christe, Dei filius, libera servos tuos! — Domine Jesu, Christiani sumus, tibi servimus. Tu es spes nostra, Tu es spes Christianorum! Deus sanctissime, Deus altissime, Deus omnipotens, tibi laudes, pro nomine tuo, Domine Deus omnipotens!*⁵⁶ Die Flehrufe des Dativus steigern sich mit der wachsenden Heftigkeit der Folter: *O Christe Domine, non confundar! — Rogo te, Christe, non confundar! — Subveni, rogo, Christe, habe pietatem! Serva animam meam, custodi spiritum meum, ut non confundar. Rogo Christe, da sufferentiam!*⁵⁷ Der Presbyter Saturninus betet: *Rogo, Christe, exaudi! Gratias tibi ago, Deus. Jube me decollari! Rogo, Christe, miserere Dei filius, subveni!*⁵⁸ Ihm folgt der Martyrer Emeritus: *Rogo, Christe, tibi laudes! Christe Domine, da sufferentiam! Libera me, Christe, patior in nomine tuo. Breviter patior, libenter patior. Christe Domine, non confundar!*⁵⁹ Den Schluß bildet der jugendliche Saturninus, den man wegen der heiligen Schrift foltert: *Scripturas dominicas habeo, sed in corde meo. Rogo Christe, da sufferentiam. Spes est in te!*⁶⁰

Am Ende dieser Auswahl stehe das Gebet des persischen Martyrerbischofs Simon, in dem die meisten Gebetsmotive der christlichen Glaubenszeugen gleichsam zusammengefaßt sind:

„Herr Jesus,

der Du für Deine Kreuziger betest und uns lehrtest, für unsere Feinde zu beten;

der Du die Seele Deines Diakons Stephanus aufnahmst, der für seine Steiniger betete;

nimm auf die Seelen dieser Brüder und mit ihnen auch meine Seele mit allen Deinen Zeugen, die im Abendland gekrönt wurden, den heiligen Aposteln und seligen Propheten.

Rechne es den Verfolgern Deines Volkes und den Mördern unseres Leibes nicht als Sünde an, sondern gib ihnen, Herr, daß sie sich bekehren zu der Erkenntnis Deiner Gottheit und Herrschaft.

Segne, Herr, die Städte und alle Ortschaften im Gebiete des Orients, die Du mir anvertraut. Bewahre alle Gläubigen darin wie den Augapfel. Unter dem Schatten Deiner Flügel mögen sie Schutz finden, bis die Verwirrung vorübergeht. Sei nach Deiner Verheißung mit ihnen bis ans Ende der Welt.

Herr, segne auch dieses Karka, wo wir gekrönt wurden. Dein Kreuz bewahre es im Glauben jetzt und jederzeit und in Ewigkeit der Ewigkeiten⁶¹.

⁵⁶ Passio Dativi, Saturn. et al. 5, 5; 6, 6 (53 f. Franchi de'Cav.).

⁵⁷ Ebd. 8, 6; 9, 4; 10, 5 (56 f. Franchi de' Cav.).

⁵⁸ Ebd. 11, 8 (58 Franchi de' Cav.).

⁵⁹ Ebd. 12, 7. 9 (59 Franchi de' Cav.).

⁶⁰ Ebd. 15, 9 (62 Franchi de' Cav.).

⁶¹ Mart. des Simon 48 (BKV² 22, 56 Braun).

IV. Das Christusgebet der Martyrer

Aus der Fülle von Fragen, die das Gebet der Martyrer einer Frömmigkeitsgeschichtlichen Untersuchung stellt, soll im Rahmen dieses Aufsatzes nur eine herausgegriffen und näher beleuchtet werden, die allerdings von besonderer Bedeutung scheint, die Frage nach der Stellung Christi im Gebet der Martyrer. Jedem, der die vorgelegten Gebetstexte hört oder liest, drängt sich die Beobachtung auf, daß sich der Martyrer in den allermeisten Fällen in seinem Beten unmittelbar an Christus wendet. Von 56 Gebeten mit einer direkten Anrede gelten 48 Christus, nur acht dagegen dem Vater. Nimmt man die Psalmverse, die als Gebetstext verwendet werden, hinzu, so stehen 52 Christusgebeten nur neun Gebete gegenüber, die an den Vater gerichtet sind. Dürfte man die Doxologien, die ja ebenfalls Gebete sind — und mit ihnen schließen zahlreiche Martyriumsberichte —, noch hinzunehmen, so hätte man eine noch stärkere Verschiebung zugunsten der Christusgebete, da von 14 gezählten Doxologien eine trinitarisch, aber zehn christologisch sind, und drei dem Vater gelten. Wir müssen diese Formeln aber hier außer acht lassen, weil gerade die Schlußdoxologien am Ende der Martyrerakten am ehesten Zusätze eines späten Abschreibers sein können, wie der handschriftliche Befund noch hie und da erkennen läßt⁶². Wir können und müssen nun in der Gebetsanrede der Martyrer eine überragende Christozentrik feststellen. Zur gleichen Feststellung zwingt ein Blick auf die Welt der Frömmigkeit, die in den übrigen, außergebetlichen Partien der Martyrerakten zum Ausdruck kommt. Man darf sagen, daß auch sie von einer christozentrischen Frömmigkeit geradezu getränkt sind. Im Hinblick auf die Liebe Christi erträgt Polykarp die Qualen seines Martyriums⁶³, die Liebe zu Christus gibt den Martyrern von Lyon Kraft, auf ihn allein ist ihr Blick gerichtet⁶⁴, den Martyrer Sanctus stärkt das Wasser, das aus dem Herzen Christi fließt⁶⁵. *Christo gubernante, Christi electione*⁶⁶ werden die Glaubenszeugen zum Martyrium berufen, Formeln, die man zu Unrecht einer späteren Zeit vorbehalten wollte⁶⁷. Auf eine zweite Art drückt sich diese Christusfrömmigkeit aus in der Auffassung vom Martyrium als der Hochform der Nachfolge Christi. Gerade durch die freiwillige Annahme des Zeugentodes wollen die Christen „Eiferer und Nachahmer“ Christi sein⁶⁸. In eindeutiger Anwendung auf diese Todesart heißt es vom Martyrer Epagathos von Lyon, daß er deshalb ein „echter

⁶² H. Delehay, *Les passions des martyrs et les genres littéraires* (Bruxelles 1921) 16 Anm. 1.

⁶³ Mart. Polyc. 2, 3 (1 Kn.-Kr.).

⁶⁴ Euseb., Hist. eccl. 5, 1, 34; 5, 1, 41 (177 f. Schwartz).

⁶⁵ Ebd. 5, 1, 22 (174 Schwartz).

⁶⁶ Mart. Mariani et Iac. 2, 3; 3, 4 (68 Kn.-Kr.).

⁶⁷ Vgl. J. A. Jungmann: ZKT 69 (1947) 66 Anm. 40.

⁶⁸ Mart. Polyc. 1, 2 (1 Kn.-Kr.); Euseb., Hist. eccl. 5, 2, 2 (182 Schwartz); vgl. noch Acta Maximil. 2, 6 (86 Kn.-Kr.).

Jünger Christi“ war, weil er dem Lamme folgte, wohin auch immer es ging⁶⁹. Die Gemeinde von Gothia kann dem Martyrer Sabas kein höheres Lob spenden als dieses: „in nichts anderem war er ein Eiferer außer in der Frömmigkeit zu unserem Erlöser und Herrn Jesus Christus⁷⁰.“ Das ganze Martyrium Polycarpi ist durchweht von dem Parallelismus, der zwischen dem Leiden des Martyrers und dem Leiden Christi herrscht, und diese Auffassung ist die Grundlage für eine eigenartige, herbe und konkrete Passionsmystik, die ein Charakteristicum der frühchristlichen Martyrienliteratur darstellt. Als der heidnische Richter dem Bischof Irenaeus von Sirmium mit der Folter droht, erhält er zur Antwort: „Ich freue mich, wenn ich auf diese Weise am Leiden meines Herrn teilnehmen kann⁷¹.“ Die Gefährten der heiligen Perpetua beglückwünschten sich, weil sie durch ihre Geißelung wenigstens einen geringen Anteil am Leiden Christi hatten⁷². In einer geheimnisvollen Weise wird Christus im Martyrer während seiner Passion gegenwärtig, übernimmt für ihn die Qualen, so daß der Martyrer ihrer gar nicht inne wird⁷³. So sehr wissen die Glaubenszeugen um diese Anwesenheit Christi in ihnen während ihrer Leidensstunden, daß sie dabei traute Zwiesprache mit ihm führen⁷⁴. Im Grunde werden sie nicht vom heidnischen Henker getötet, sondern in ihrer Sehnsucht nach Verähnlichung mit ihrem leidenden Herrn opfern sie sich ihm freiwillig⁷⁵, damit ihre Seele endgültig mit Christus leben könne⁷⁶.

V. Einordnung in die Entwicklungsgeschichte des frühchristlichen Betens

Es bleibt nun noch übrig, in wenigen Strichen die gewonnene Erkenntnis von der Christozentrik der Martyrerfrömmigkeit und der betonten Christusorientierung des Martyrergebotes einzuordnen in die Entwicklungsgeschichte des frühchristlichen Betens überhaupt.

Die betonte Christusorientierung des Gebetes der Martyrer könnte zunächst überraschen, weil sich das liturgische Beten der Zeit ebenso betont an den Vater richtet, dem es dargebracht wird *per Christum Dominum nostrum*⁷⁷. Man war so beeindruckt von dieser Eigenart der liturgischen Gebete, daß man glaubte, sie als Norm frühchristlichen Betens überhaupt ansprechen zu sollen. Das Aufkommen der christus-

⁶⁹ Euseb., Hist. eccl. 5, 1, 10 (172 Schwartz); Acta Philaeae 3, 4 (115 Kn.-Kr.).

⁷⁰ Mart. Sabae 1, 3 (119 Kn.-Kr.).

⁷¹ Passio Irenaei 2, 3 (103 Kn.-Kr.).

⁷² Passio Perp. et Fel. 18, 9 (42 Kn.-Kr.).

⁷³ Ebd. 15, 6 (43 Kn.-Kr.); Acta Carpi et soc. 3 (35) (9 Kn.-Kr.); Euseb., Hist. eccl. 5, 1, 23 (174 Schwartz); Acta Maximi 2, 2 (61 Kn.-Kr.).

⁷⁴ Mart. Polyc. 2, 2 (1 Kn.-Kr.); Euseb., Hist. eccl. 5, 1, 51; 5, 1, 56 (180; 181 Schwartz).

⁷⁵ Acta Eupli 2, 6 (102 Kn.-Kr.); Mart. Dasii 5, 2 (93 Kn.-Kr.).

⁷⁶ Acta Maximil. 2, 11 (87 Kn.-Kr.).

⁷⁷ Der Nachweis dieser Tatsache ist das Verdienst J. A. Jungmanns, siehe oben Anm. 5.

orientierten Gebetsanrede suchte man aus sekundären Ursachen zu erklären, als deren wesentliche die bewußt antiarianische Haltung der Orthodoxie des 4. Jahrhunderts und ihrer Vertreter unter den Vätern hingestellt wurde. Der Befund, den unsere Untersuchung der Martyrergebete ergeben hat, zeigt, daß diese These nicht haltbar ist: neben der Gebetsanrede an den Vater, wie sie vor allem im liturgischen Bereich heimisch ist, gibt es bereits vor jeder Auseinandersetzung mit dem Arianismus^{77a} in der Kirche eine Frömmigkeitshaltung, die sich ganz spontan in Lob-, Dank- und Bittgebet direkt an Christus wendet. Von dem Ausmaß dieser Frömmigkeitshaltung in vorarianischer Zeit läßt sich nun noch eine genauere Vorstellung gewinnen, wenn wir den Blick kurz auf die Gesamtfrömmigkeit der drei ersten Jahrhunderte richten. Da läßt sich feststellen, daß die Zahl der in der außerliturgischen Frömmigkeit vorhandenen Christusgebete weit größer war als der erhaltene Bestand. Ein sehr sprechendes, aber zu wenig beachtetes Zeugnis⁷⁸ hierfür hat Eusebius überliefert. Er bringt eine Notiz aus einem ungenannten Schriftsteller um das Jahr 200 — man ist versucht, Hippolyt von Rom in ihm zu vermuten — wonach die Rechtgläubigen sich gegenüber dem Adoptianismus des Artemon und des Paul von Samosata mit dem Praescriptionsbeweis verteidigten: die Lehre von der Gottheit Christi sei immer in der Kirche geglaubt worden; sie fände sich in der Heiligen Schrift, in den Werken der frühesten Väter wie Justin, Miltiades, Tatian und Klemens und, so heißt es wörtlich, „in zahlreichen Psalmen und Liedern der Christen, die von Anfang an von den Gläubigen verfaßt wurden und die Christus den Logos Gottes als Gott preisen“⁷⁹. Auch hier ist zu beachten, daß diese Christuslieder nicht erst durch die Häresie angeregt wurden; sie waren ἀπ' ἀρχῆς in der Kirche üblich. Dies wird bestätigt durch die Nachricht bei Plinius über das frühe Christentum Kleinasiens; sogar dem Heiden drängt sich gerade das als charakteristisches Merkmal der neuen Religion auf, daß ihre Anhänger sich zusammenfinden, um „Christus als einem Gott ihr Lied zu singen“⁸⁰. Eine Reihe weiterer Äußerungen frühchristlicher Schriftsteller über Hymnen und Lieder an Christus⁸¹ läßt erkennen, daß es berechtigt ist, für die beiden ersten frühchristlichen Jahrhunderte von einem christologischen Hymnenfrühling zu sprechen, aber nur noch wenige Beispiele und Fragmente lassen den Rang dieser Hymnodik ahnen. Tatsache und Verbreitung der frühchristlichen Gebetsanrede an Christus bezeugen ferner eine beträcht-

^{77a} Die Gebete der persischen Märtyrer liegen zwar später, aber es ist in ihnen wenig von antiarianischer Haltung zu spüren.

⁷⁸ Darauf weist bes. J. Lebreton a. a. O. 2, 174 hin.

⁷⁹ Euseb., Hist. eccl. 5, 28, 1—5 (215 f. Schwartz).

⁸⁰ Plin. min., Epist. 10, 96, 7 (363 Schuster).

⁸¹ Dazu vgl. F. J. Dölger, Sol salutis (Münster i. W. 1925) 103/36.

liche Anzahl von Inschriften und Papyri aus dem gleichen Zeitraum⁸². Auch die Häufigkeit des Christusgebetes in den apokryphen Apostelakten⁸³ ist hier zu beachten, da diese Literatur trotz ihrer zweifelhaften Herkunft nach manchen Überarbeitungen von christlicher Hand auch in katholischen Kreisen viel gelesen wurde und so unter gewissen Vorbehalten als Spiegel christlicher Volksfrömmigkeit gelten darf. Selbst bei dem Manne, den man gern als Kronzeugen für die Alleingültigkeit des frühchristlichen Betens *per Christum* anführt, nämlich bei Origenes, ist, wie an anderer Stelle gezeigt werden konnte⁸⁴, vor allem in seinem homiletischen Werk eine derart starke christozentrische Frömmigkeit faßbar, daß sie sich entgegen seiner theoretischen Überzeugung doch auch in direkten Gebeten an Christus äußert.

Nach dem Gesagten dürfte das Ergebnis unserer Untersuchung so zusammengefaßt werden: neben dem Gebet, das *per Christum* dem Vater dargebracht wird und das vor allem in innerliturgischen Bereich vorherrschend ist, fließt in der christlichen Frühzeit gleichmächtig der Strom einer starken Christusfrömmigkeit, die ihre Gebete unmittelbar an den Erlöser richtet und ihre Heimat, vor allem in der Privat- und Volksfrömmigkeit der Zeit hat. Die Quelle dieses Betens zu Christus aber entspringt im Neuen Testament. Nach dem Ruf des Blinden von Jericho: ‚Jesus, Sohn Davids, erbarme Dich meiner‘ (Mk 10, 47); nach dem Wort des Schächers am Kreuz: ‚Herr, gedenke meiner, wenn Du in Dein Reich kommst‘ (Lk 23, 42), und nach dem Sterbegebet des Stephanus: ‚Herr Jesus, nimm meinen Geist auf‘ (Apg 7, 59) war für jede christliche Seele der Weg gewiesen, den sie bei ihrem Beten in Stunden des Glückes oder der Not gehen sollte. Daß diese Art zu beten aber nicht nur gleichmächtig, sondern neben der andern auch gleichberechtigt ist, das scheinen mir die hervorragendsten Zeugen für dieses Beten in der alten Kirche zu beweisen; denn auf welches Gebet ließe sich das Axiom *lex orandi lex credendi* wohl mit mehr Recht anwenden als auf das Beten derer, die im Vollsinn des Wortes *Christi martyres* sind!

⁸² Ein Teil von ihnen ist gesammelt bei F. Cabrol - H. Leclercq, *Monumenta ecclesiae liturgica* I 2 (Paris 1913).

⁸³ Mit der Problematik der apokryphen Apostelakten als Quelle befaßt sich J. A. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (Münster 1925) 146/51.

⁸⁴ In unserer Arbeit über das Christusgebet bei Ambrosius (erscheint demnächst in den Trierer Theologischen Studien), in der die Christusfrömmigkeit des Origenes als Mutterboden des ambrosianischen Betens zu Christus aufgezeigt wird.

Das Geheimnis Mariens — ein Geheimnis der Kirche

Das Zeugnis der Väter des zweiten und dritten Jahrhunderts

Von Dr. Georg Schückler, Köln-Kalk

Die Stellungnahme zu dem Dogma der leiblichen Aufnahme der seligsten Jungfrau in die himmlische Glorie hat gezeigt, daß nur dort sich diese Wahrheit ins Verstehen liefert, wo der innere Zusammenhang von Maria und Kirche gesehen wird. Alle anderen Stimmen, die sich zu dem Dogma äußerten und als Rechtfertigung der feierlichen Definition den „historischen Beweis“ forderten, haben den Nachweis erbracht, daß der geheimnisvolle Sinn Mariens verschlossen bleibt, wenn der Zusammenhang: Maria — Ecclesia nicht beachtet wird. Daß dieses Grundprinzip des Mariengeheimnisses auch so vielen katholischen Christen unbekannt geblieben ist, zeigt, wie sehr der Substanzverlust und Glaubensverfall innerhalb unserer Gläubigen fortgeschritten ist. Nur wenn der Zusammenhang Maria — Kirche verstanden wird, eröffnet sich auch der in Christus verborgene Sinn des Wesens der Jungfrau-Mutter Maria, d. h. ihre theologische Bedeutung¹.

Wenn wir uns hier auf dieses Wesensgeheimnis besinnen wollen, so nicht darum, um „schön geschlossene“ Antworten auf die Fragen, die die „Welt“ an uns richtet, zur Verfügung zu haben, wissen wir doch, wie verfehlt solches Unterfangen meist schon im Ansatz ist. Es ist vielmehr unsere Hoffnung, daß von der zeugenden Lichtkraft, die in dem Mysterium Maria-Ecclesia aufstrahlt, der Boden bereitet werde für eine Vertiefung unseres eigenen geistlichen Lebens. Dann mag es auch geschehen, daß das Wort, welches Romano Guardini vor Jahrzehnten einmal sprach: „Die Kirche erwacht in den Seelen“ seine bezeugte Wirklichkeit gewinnt. Es wird sich uns zeigen, daß der Zusammenhang von Mariologie und Ekklesiologie nicht ein rein zufälliger oder willkürlich konstruierter ist, sondern daß er ein wesensmäßiger ist, der eine innere Notwendigkeit in sich trägt. Klarweisend hat M. J. Scheeben diese Einheit formuliert: „Es besteht zwischen der Mutterschaft Mariens und der Mutterschaft der Kirche eine so innige und allseitig wechselseitige Beziehung oder vielmehr Perichorese, d. h. innere Verbindung und Ähnlichkeit, daß jede von beiden vollkommen nur in und mit der anderen erkannt werden kann. Wie beide Mutterschaften schon darin verbunden und ähnlich sind, daß beide auf Befruchtung und Beseelung durch den Heiligen Geist beruhen und dahin zielen, ein heiliges, geistliches Leben mitzuteilen: so schließt auch beiderseits die geistliche Mutterschaft gegenüber den Erlösten eine Mut-

¹ Zur Ergänzung unserer Ausführungen sei noch hingewiesen auf folgende Arbeiten: O. Semmelroth, Urbild der Kirche. (Würzburg 1950); H. Rahner, Maria und die Kirche. (Innsbruck 1951); J. Tyckiak, Magd und Königin, (Freiburg 1950).

terschaft gegenüber Christo selbst ein und verdankt gerade diesem Momente ihre Vollkommenheit“².

Maria est Ecclesiae typus — mit diesem Wort hat Ambrosius³ die Tradition der frühen Väter zusammengefaßt, und von diesem Wort aus gewinnt die Mariologie ihre sinnhafte Begründung. Wer sich dem Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria naht, begegnet damit auch dem Geheimnis der Jungfrau-Mutter Ecclesia. Aus geistlicher Erkenntnis kündete Haymo von Halberstadt: „Als selige Gebälerin Gottes ist Maria die personenhafte Darstellung der Kirche“⁴.

Maria ist die Kirche, Maria ist die vollkommene Verwirklichung der Ecclesia — das Wesensgeheimnis der Kirche ist das Mariengeheimnis, die Kirche ist Maria. Diese Ineinsschau prägte die Sicht der Kirchenväter und das Verständnis des frühen Mittelalters bis zu Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Und um diese Zusammenschau wiederzugewinnen, werden wir uns vornehmlich um die Theologie der Väterzeit bemühen müssen; dies aber nicht, um „historische Beweise“ zur Hand zu haben, sondern damit auch unser Glaubensverständnis und -bewußtsein wieder jene Strahlungskraft gewinnt, die den Frömmigkeitszeugnissen der jungen Kirche ihr inneres Glut und ihre zeugende Fruchtbarkeit verliehen hat. Wir werden uns wieder darum bemühen müssen, mit der Urkirche die Kirche in Maria und Maria in der Kirche zu sehen. Wenn wir wieder sehen, daß Maria und Ecclesia zusammengehören, dann wird sich auch das Wort, das Cyrill von Alexandrien auf dem Konzil von Ephesus (431) sprach: „Die allzeit jungfräuliche Maria zu preisen — das ist die heilige Kirche“⁵ als stärkende Verpflichtung dem Verständnis öffnen. Wer Maria liebt, liebt die Kirche. Und wenn die heilige Kirche uns, die wir ihre Kinder sind, zu der Jungfrau-Mutter Maria hinführt, uns bei Maria, der Jungfrau, die „im Mutterschoß, da sie entstand, mit Christus vermählt wurde“⁶ versammelt, so sammelt die Ecclesia sich selber im Mysterium ihrer Jungfräulichkeit. Was die Kirche über das Geheimnis Mariens aussagt, verkündet sie von sich selbst. Von diesem Geheimnis spricht Isaak de Stella: „Maria gebiert ohne irgendeine Sünde dem Leibe das Haupt; die Kirche gebiert in der Vergebung jeglicher Sünde dem Haupte den Leib. Beide sind Mutter Christi, aber keine bringt ohne die andere den ganzen Christus zur Welt. Darum wird denn auch in den göttlich inspirierten Schriften dasselbe, was von der Jungfrau-Mutter Kirche allgemein verstanden wird, von der Jungfrau-Mutter Maria im besonderen verstanden, und was von der Jungfrau-Mutter Maria im einzelnen einsichtig wird, das wird mit Recht im allgemeinen von der Jungfrau-Mutter Kirche eingesehen, so daß man,

² Dogmatik 5. Buch Nr. 1819.

³ Expos. in evgl. luc. II,7: PL 15,1555 B.

⁴ In Apocal. 7,12: PL 117,1081 A.

⁵ Hom. div. 4: PG 77,996 BC.

⁶ Petrus Chrysologus: PL 52,576 A.

wenn von einer der beiden die Rede ist, den Satz beinahe ohne zu unterscheiden und im gleichen Sinne auf beide anwenden kann“⁷.

Es gibt hier keine Trennung von Mariologie und Ekklesiologie, weil beide gegründet sind in Ihm, der der Sohn des Vaters und der Jungfrau Maria zugleich ist. In dem Augenblick, wo man mariologische Aussagen isoliert von der Ekklesiologie und im letzten damit von der Christologie nimmt, verhüllt sich auch alles im Verständnis. Diese Einsicht drängt sich sofort auf, wenn man die polemischen Schriften der Gegner der Marienverehrung zur Hand nimmt⁸. Die Zusammenschau ist es erst, die unsere marianische Frömmigkeit vor einer leeren Schwärmerei und einem ungesunden Fanatismus bewahrt, wobei wir die Beurteilung der Schwärmerei und des Fanatismus jedoch nicht denen überlassen, die jede Marienverehrung als einen Abfall von Christus bezeichnen und jede Entwicklung zu einer Weg-entwicklung von der Urkirche stempeln. Hier gilt das Wort von Kardinal Newman: „Zugegeben, daß einzelne neuere Schriftsteller über die Väter hinausgehen in ihren Anschauungen über die allerseligste Jungfrau, so kann doch keine logische Scheidelinie gezogen werden zwischen der Lehre der Patristik und der Jetztzeit“⁹.

Voraussetzungen zum Verständnis der Väterlehre

Man kann die Väterlehre nicht verstehen, wenn man sich nicht vorerst um das Verständnis ihrer Denkform bemüht hat. Eine solche Bemühung ist die Voraussetzung einer theologischen Sinndeutung ihrer Texte. Daß sich hier für den modernen Menschen Schwierigkeiten ergeben, ist einseitig; jedoch sollte man sich davor hüten, unbedacht moderne Denkformen auf die Aussagen der Väter zu übertragen, um diesen Schwierigkeiten zu entgehen. Wir wollen deshalb mit wenigen Strichen ihre Denkform, die sich vornehmlich in dem Begriff der „Personifikation“ ausdrückt, zu kennzeichnen versuchen.

Die Jungfrau-Mutter Maria, also eine konkret-historische Person, ist nach der Zusammenschau Maria-Ecclesia die Personifikation der Kirche. Es ist hier nun nicht der Ort, die Beispiele für Personifikationen in der antiken Welt der Griechen und Römer anzuführen, jedoch müssen wir auf die Denkform des Alten und Neuen Testaments hinweisen. Für das Alte Testament sind besonders die Personifikationen des Volkes Gottes als „Tochter Sion“ zu nennen. Vornehmlich aber das Bild des Ehebundes zwischen Gott als Mann und dem Volk der Offenbarung als Weib findet sich in den heiligen Schriften für die Verhältnisbezeichnung zwischen Gott und Menschheit. Man braucht hier nur an das Hohelied zu erinnern oder an Is. 57, 3 ff.; Is. 50, 1; Jer. 2, 2; Jer. 3, 20.

⁷ Sermo 61 In assumptione beatae Mariae: PL 194,1863.

⁸ z. B. A. Drews, Die Marienmythe (Jena 1928); H. Koch, Virgo Eva-Virgo Maria (Berlin 1937).

⁹ Die heilige Maria (Regensburg 1911) 75. Siehe auch Newman, Die Entwicklung der christlichen Lehre und der Begriff der Entwicklung. München 1927.

Im Neuen Testament erfährt die Wirklichkeit des Bundes eine vertiefende Verdeutlichung: Die Beziehung des Menschen zum Sohne Gottes wird als Brautschaft bezeichnet (Mt 9, 15; Mk 2, 19 f.; Lk 5, 34 f.). So gibt Johannes der Täufer Zeugnis von Christus: „Ich bin nicht der Christus, sondern nur von jenem hergesandt. Wer die Braut hat, ist der Bräutigam; der Freund des Bräutigams aber, der dasteht und ihn hört, freut sich herzlich über die Stimme des Bräutigams“ (Jo 3, 28 f.). Das Bild der Gemahlschaft wird zum Grundbild des Neuen Bundes (Apg 19, 7. 9; 21, 2. 9; 22, 17). Für eine Theologie der Kirche hat Paulus das bräutliche Verhältnis erschlossen: „Ich eifere um euch mit Gottes Eifer: habe ich euch doch einem Manne verlobt, als reine Jungfrau euch Christus zugeführt“ (2 Kor 11, 2). Von dem Bild der Brautschaft eröffnet sich auch das Wort an die Epheser: „Das Geheimnis ist groß — ich spreche aber von Christus und von der Ecclesia“ (5, 32)¹⁰.

Man muß alle diese Wirklichkeits-Aussagen beachten, wenn man die Lehre der Väter über die Kirche und über Maria verstehen will. Es handelt sich hier nicht um eine dichterische Allegorie oder um einen willkürlichen Vergleich, sondern die Väter sahen Maria als Typus der Kirche in der Heilsökonomie nach Gottes ewigem Plan grundgelegt. Und vom Wesen der Kirche her muß der innere Sinn Mariens verstanden werden. Liefert man sich in diese Ineinsschau ein, wird man auch davor bewahrt bleiben, den geschichtlichen Lebensbericht Mariens, wie er im Lukasevangelium gegeben wird, zur alleinigen Grundlage des theologischen Verständnisses machen zu wollen. Gerade die Auseinandersetzung um das „neue Dogma“ zeigt, daß das Geheimnis Mariens nur auf die künftige Braut des Lammes hin zu verstehen ist. Die leibliche Assumptio der seligsten Jungfrau Maria steht in der Gnade der Assumptio der Ecclesia, die ihr zuteil werden wird am Tage der Wiederkunft des Bräutigams, und nachdem sie ihren geschichtlichen Gang im Leibe ihrer Niedrigkeit vollendet hat. Wenn die Kirche die leibliche Verklärung Mariens feiert, dann feiert sie sich selbst und ihre ewige Herrlichkeit, die die Doxa Seiner Herrlichkeit ist. Maria hat den geschichtlichen Gang der Ecclesia schon vorweg vollendet. In Maria ist die Ecclesia schon aufgenommen in das himmlische Brautgemach. Mariens leibliche Aufnahme in die Glorie bezeugt, daß die Ecclesia in der Einheit mit ihrem erhöhten Bräutigam sich selber schon vorweg ist in der Herrlichkeit Gottes. In Maria erkennt sich die Ecclesia, in der Ecclesia erfüllt sich Maria.

Erste Zeugnisse: Hermas, 2. Klemensbrief, Hegesipp

Wenn auch aus den ersten zwei Jahrhunderten nur vereinzelte Hinweise zu einer Mariologie und Ekklesiologie vorliegen, so sind jedoch diese Hinweise schon ein lebendiges Zeugnis für die wachsende Einsicht

¹⁰ Vgl. O. Casel, Die Kirche als Braut Christi nach Schrift, Väterlehre und Liturgie: Theologie der Zeit I (Wien o. J.) 2/3.

in das Geheimnis der Kirche. Da es uns in diesem Rahmen nicht um eine umfassende Darstellung der Väterlehre zur Mariologie geht, wollen wir auch nur die Ausblicke beachten, die in späterer Zeit ihre fruchtbare Ausweitung gefunden haben.

Ein bedeutungsvolles Zeugnis findet sich in dem „Hirt des Hermas“ (um 150). Bei Hermas ist die Kirche „von allem zuerst gegründet“ und so wird sie in der Vision als „Greisin“ gesehen: „Warum ist sie eine Greisin? — Weil sie von allem zuerst gegründet wurde, darum ist sie alt, und ihretwillen wurde die Welt geschaffen“¹¹. Jüdische Tradition (4 Esr 6, 55. 59) und paulinische Elemente (Eph 1,4; Gal 4, 26) sind im Pastor Hermae verwoben, und dieses Ineinander bestimmt auch seinen Kirchenbegriff. Die Idee einer präexistierenden Kirche, auf die hin die gesamte Schöpfung ausgerichtet ist, findet sich später noch vornehmlich bei Epiphanius und Ambrosius¹².

Der Gedanke von der Kirche als dem ersten Geschöpf verleiht auch dem sog. 2. Klemensbrief das bestimmende Gepräge. Da aber dieser Brief eine ausführliche Deutung erforderlich machen würde, um nicht gnostischen Spekulationen zu erliegen (der Einfluß valentinischer Gnostiker ist unverkennbar¹³), sei eine Darstellung hier übergangen. Als Grundgedanken können wir jedoch festhalten: Nur wer im Gehorsam der Braut steht, sich in den Gehorsam des Sohnes der seligsten Jungfrau einliefert, ist Glied jener Kirche, zu der wir vor Grundlegung der Welt auserwählt wurden. Bei der Exegese der Genesisstelle: „Gott schuf den Menschen männlich und weiblich“ (1, 27) versteht der Brief den Mann als Christus, das Weib als Kirche.

In den Fragmenten des Judenchristen Hegesipp, die Eusebius überliefert hat, findet sich ein Gedanke, der, von Paulus schon vorgebildet, in der Väterlehre immer wieder erneuert und entfaltet wird: Die Kirche ist die reine Braut, die dem Manne Christus anverlobt ist. Ihre Jungfräulichkeit ist die Bewahrung des reinen Glaubens an Christus, ist die Treue zum Bräutigam. Häresie aber ist Ehebruch gegen den Angetrauten und Preisgabe der Jungfräulichkeit. Übersieht man alle die vielen Vätertexte, die diesen Gedanken der Jungfräulichkeit als erleuchtete Erkenntnis bewahren, so zeigt es sich, daß die Bezeichnung „Jungfrau Kirche“ die Jungfräulichkeit des Glaubens, die *virginitas fidei* bedeutet. Die immerwährende Jungfräulichkeit der Kirche ist ihr marianisches Mysterium¹⁴.

¹¹ Vis. 2, 4, 1; vgl. ebd. 1, 1, 6 (Funk I,430; 416)

¹² Epiphanius, Panar. 2, 3—4: GCS Epiph. 1, 174, 16—21. Ambrosius, De Abr. 2, 10, 74: CSEL 32/1, 627, 12—6; De fide 3, 10, 64: PL 16, 603. — Von welcher Bedeutung die Idee von einer präexistierenden Kirche für die Christologie (absolute Prädestination) und Mariologie ist, dürfte einsichtig sein.

¹³ Zu Valentin und seinen Schülern vgl. J. P. Steffes. Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma (1922).

¹⁴ Vgl. bes. Augustinus, Sermo 188,4: PL 38,1005.

Einer reichen Entfaltung der Mariologie und Ekklesiologie begegnen wir nach den oben aufgewiesenen Texten, zu denen sich noch eine Reihe weiterer hinzufügen ließen — wie z. B. die berühmte Aberkios-Inschrift —, bei Irenäus, dem Bischof von Lyon. In seinem Hauptwerk „Adversus haereses“ gibt der „Vater der Dogmatik“ eine umfassende Darlegung der Glaubenslehren, und somit finden sich bei ihm auch die grundlegenden mariologischen Texte. Seine theologischen Folgerungen, die eine unvergleichliche Tiefe und eine erfüllende Weite der Sicht auszeichnen, gründen im Protoevangelium. Bei der Deutung von Gn 3, 15 versteht Irenäus, wobei man seine Rekapitulationslehre beachten muß, den Samen als Christus, das Weib als seine Mutter. Der Same Christus des Weibes Maria ist es, der den Kopf der Schlange zertritt.

Es ist weiterhin bedeutsam, daß die Gegenüberstellung Eva—Maria, die sich zuerst wohl bei Justin findet¹⁵, bei Irenäus eine klärende Vertiefung gewinnt. Das Heilsgeschehen der Erlösung richtet das Alte von neuem auf, und zwar wird in diesem Geschehen alles „wiedereinholend“ erneuert. Irenäus gebraucht für diesen Vorgang, den er „recirculatio = Rückwicklung“ nennt, den Vergleich, der verworrene Knäuel müsse Knoten für Knoten aufgelöst werden, angefangen vom letzten immer weiter zurück. Maria löst durch ihren Gehorsam den tödlichen Ungehorsam der ersten Mutter der Menschheit auf. Aus diesem Gedankengang ersieht man, daß Irenäus das Gewicht der Antithese Eva-Maria auf die Ebene der Erlösungslehre legt. Eva verschuldet durch ihren Ungehorsam den Tod, Maria wurde durch ihre Gehorsamsbereitschaft zur Ursache des Heils: „Und wie jene durch ihren Ungehorsam für sich und das ganze Menschengeschlecht den Tod verschuldet hat, so wurde Maria . . . durch ihren Gehorsam für sich und das gesamte Menschengeschlecht zur Ursache des Heils . . . So wurde auch der Knoten des Ungehorsams der Eva durch den Gehorsam Mariens gelöst; denn was die Jungfrau Eva durch ihren Ungehorsam angebunden hatte, das löste die Jungfrau Maria durch ihren Glauben“¹⁶.

Tiefschauend hat später Ephräim der Syrer die Tradition fortgeführt: „Wie durch den engen Schoß des Ohres der Tod Eingang fand und sich ergoß, also drang und ergoß sich durch das neue Ohr Mariens das Leben“¹⁷.

Ein weiterer aufschließender Gedankengang entfaltet sich bei Irenäus, der die Mutterschaft der Kirche zu begründen versucht: Wie Maria Mutter des Herrn ist, so ist die Kirche die Mutter des sakramentalen

¹⁵ Justin, Dial. Tryph. 100: PG 6,709—12: Eva Jungfrau-Maria Jungfrau; Eva glaubt und gehorcht der Schlange — Maria glaubt und gehorcht dem Engel; Eva gebar Sünde und Tod — Maria wurde Mutter des Sohnes, Gottes, der die Gläubigen vom Tode befreit.

¹⁶ Adv. haer. III, 22,4: PG 7,959/60.

¹⁷ In Gen. 3,6.

Christus. In der heiligen Taufe baut sich aus dem Schoß der Ecclesia der Leib Christi auf. Das geistliche Leben hat seinen Quellgrund im Taufbrunnen als dem Schoß der heiligen Kirche. Die Kirche als „genetrix“ gebiert aus dem Heiligen Geiste die Menschheit in das Leben der göttlichen Nachkommenschaft. „Das Wort wird Fleisch sein und der Sohn Gottes Menschensohn; der Reine wird rein den reinen Schoß öffnen, jenen, der die Menschen erneuert in Gott, den er selber rein gemacht hat — purus pure puram aperiens vulvam“¹⁸.

Von dieser Erkenntnis aus eröffnet sich uns auch die Zusammenschau von Jungfrau-Mutter Ecclesia und Jungfrau-Mutter Maria. Die Kirche gebiert aus ihrem Schoße Gotteskinder, wie Maria es vorgebildet hat, da sie den Einen gebar, durch den die Vielen eins werden. Diese Einheitsschau gehört zum Gegenstand der altchristlichen Theologie von der Kirche. Maria ist die Kirche, die Kirche ist Maria — wie Christus die Christen ist und die Christen Christus sind.

Nach dem Aufgewiesenen läßt sich sagen, daß nach Irenäus eine Beziehung der Einheit besteht zwischen Maria und Kirche, die ihren Grund hat in der Einheit des erhöhten Christus mit den Gliedern Seines pneumatischen Leibes. Daß diese Einheit eine „mystische“, eine „pneumatische“ ist, hebt damit nicht ihren Charakter der Realität auf, wohl aber ist damit eine Identität der Individualität, die notwendig einem entpersonalisierenden Christismus zum Opfer fällt, ausgeschlossen. Will man die Kirche als Leib Christi recht verstehen, muß man die Einheit als eine ontisch-geistige, nicht aber als eine physisch-materielle oder mystisch-substanzielle Verschmelzung sehen. Die reale Inexistenz des Urbildes im Christen ist ein übernatürliches Insein: Christus ist der Seins- und Wirkensgrund des Christen. Mit dem pneumatischen Herrlichkeitsleib ist die Kirche eins. Christus und die Kirche bilden eine pneumatisch-wirkliche Einheit. Die Kirche ist der in geschichtlicher Erscheinung „leibhaft“ gegenwärtige erhöhte Herr¹⁹.

Die Väter des zweiten und dritten Jahrhunderts: Hippolyt, Tertullian

Hippolyt von Rom hat die Gedanken des Irenäus von der Taufe als der neuen Geburt aus dem heiligen Pneuma und der Jungfrau weiterentwickelt. Für ihn bekommt die Erkenntnis, daß der Logos aus dem Heiligen geboren wird, eine weittragende Kraft, wie aus der Auslegung von Apk. 12 deutlich wird: „Sie schreit in ihrer Schwangerschaft, in den

¹⁸ Adv. haer. IV, 33,11: PG 7,1080 B. — H. Koch a. a. O. glaubt von dieser Stelle aus, daß „der Reine rein den reinen Mutterschoß öffnet“, seine These von dem „Ende der Jungfrauschaft Mariens“ stützen zu können. Daß damit der Sinn des „purus pure puram“ verfehlt ist, dürfte einsichtig zu machen sein. Tertullian, der wie zugegeben werden muß, die virginitas in partu und post partum nicht zugibt, kann sich nicht auf Irenäus berufen, wie Koch behauptet.

¹⁹ Zu der Lehre vom Corpus Christi mysticum vgl. die Enzykliken Misericordissimus Redemptor Pius' XI.; Mystici Corporis Pius' XII.

Wehen und Schmerzen der Geburt, denn niemals hört die Kirche auf, aus ihrem Herzen den Logos zu gebären. Sie gebär, heißt es, einen männlichen Sohn, der alle Völker regieren wird, den männlichen und vollendeten Christus, das Gotteskind, Gott und Mensch, den die Propheten angekündigt haben; durch dessen stetige Geburt lehrt die Kirche alle Völker“²⁰.

„Logosgebälerin“ ist die heilige Kirche, indem sie alle Völker lehrt. Die Mater Ecclesia ist die „Gebälerin Gottes“ im geschichtlichen Gang von der Ankunft bis zur Wiederkunft des Herrn. Was in der Jungfrau Maria durch die Kraft des Heiligen Geistes geschah, wiederholt sich auf sakramentale Weise in der Jungfrau Ecclesia. Maria ist die Mutter des in der heiligen Menschheit lebendig gewordenen Sohnes. Die Ecclesia ist die Mutter des in der ganzen Menschheit lebendig werdenden Sohnes. Die seligste Jungfrau als die „Logosträgerin“ ist Typus der Virgo-Mater Ecclesia, die aus sich den Logos gebiert. Die Ecclesia ist Mutter, indem sie den Logos gebiert — sie ist zugleich die Braut, zeugt der Bräutigam doch selber die Kinder, die Gemeinschaft der Heiligen. Die Kirche ist die lebenspendende Mutter aller Menschen und was nicht im Schoße der Ecclesia empfangen ist, kommt nicht zum Vater: „Nicht kann Gott zum Vater haben, wer nicht die Kirche zur Mutter hat“ — *Habere non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem*²¹.

Das lebendige Erbe übernehmend gewinnt auch bei Tertullian die geistliche Brautschaft der Kirche besondere Bedeutung. Eine starke Eindringlichkeit erhält seine Ekklesiologie und Mariologie durch seinen Kampf gegen den Doketismus des Marcion. Durch diese Häresie sah Tertullian sich aufgerufen, die Wirklichkeit der Fleischwerdung Christi und seines aus Maria geborenen Leibes unerbittlich zu betonen. Die Gegenüberstellung von Eva und Maria übernimmt er von Irenäus und zeichnet mit der ganzen Denkleidenschaft, die ihm eigen war, die Stellung Mariens im Heilswerk Gottes auf: „Eva glaubte der Schlange, Maria glaubte dem Engel Gabriel. Was jene glaubend gesündigt, hat diese glaubend zunichte gemacht.“ Wir erkennen hier die Recirculatio-Lehre des Bischofs von Lyon. Ein neues Moment fügt Tertullian der Parallele Eva-Kirche hinzu, indem er sie auf die Kreuzigung Christi ausdehnt: „Wenn nämlich Adam ein Vorbild von Christus war, war der Schlaf Adams der Tod Christi, der in den Tod hinüberschlafen sollte, damit gleichfalls aus der Verletzung seiner Seite die wahre Mutter der Lebendigen gebildet werde: die Kirche“²². Eva aus der Seite des Schlafenden, die Kirche aus der Seite des Leidenden. Den Bezug zum Künftigen, zu Chri-

²⁰ De antichr. 61: GCS Hipp I, 2, 41 ff.

²¹ Cyprian, De unit. eccl. 6: CSEL 3/1, 204, 24 vgl. Irenäus, Adv. haer. 4,13,3: PG 7,1009.

²² De anima 43: CSEL 20,373, 2—5; vgl. Augustinus, En. in Ps 138,2: PL 37, 1785.

stus und der Kirche, erkennt Tertullian aus dem Schöpfungsbericht: „Gott sprach: ‚Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei. Ich will ihm eine Gehilfin machen, die ihm gleiche‘“ (Gn 2, 18), wenn er sagt: „Denn Gott wußte, daß es nicht gut sei, wenn der Mensch allein bleibe, wußte, wie gut es in der Zukunft für ihn sei, das Geschlecht Mariens und dann der Kirche zu besitzen“²³. Die Wahrheit, daß alles im Alten Bund eine Vorbedeutung auf Christus und Seinen Leib, die Kirche, hin hat, war sehr lebendig in der Schau der Väter: Alles, was sich im Volke der einstigen Auserwählung ereignete, ist „für uns zum Typos geworden“ (1 Kor 10, 6). Eva kommt in der Jungfrau-Mutter des Herrn zu sich selbst in Erfüllung. In der erwählten Braut Ecclesia gewinnt die Jungfrau im Mysterium der Mutterschaft sich selber erfüllt und vermehrt zurück.

Die griechischen Väter des dritten Jahrhunderts:

Klemens von Alexandrien, Origenes

Wenden wir unseren Blick zu den griechischen Vätern des dritten Jahrhunderts, so fällt sofort auf, daß ihr Schrifttum durch die Benutzung der zeitgenössischen Philosophie (Platonismus, Pythagoräismus, Stoizismus) schon ein wissenschaftliches Gepräge erhalten hat und nicht mehr jene quellende Ursprünglichkeit besitzt wie bei Irenäus. Hier vollzog sich, wie man mit gewisser Berechtigung sagen kann, eine Verchristlichung der griechischen Weisheit, eine bereite Aufnahme der „*logoi spermatikoi*“.

Von welchem Versöhnungswillen die Alexandriner erfüllt waren, zeigt am deutlichsten vielleicht Klemens. Und so ist auch seine Ekklesiologie und Mariologie von diesem Anliegen bestimmend geprägt. Die Idee der Ecclesia wird von ihm in der Parallele aufgewiesen: „Nie fehlt es Gott an Macht. Denn wie sein Wille ein Werk ist und dieses wird Welt genannt, so ist auch sein Ratschluß das Heil der Menschen, und dieses heißt Kirche“²⁴.

Die Kirche ist Braut Christi und Gehilfin beim Erlösungswerk. Die Braut ist auch unsere Mutter, die Mutter unseres geistlichen Lebens. Der Logos ist es, der das Muttersein und die Ernährerrolle der Kirche bewirkt und begründet. Der Glaube der Kirche öffnet dem Menschen die heilende Macht des Herrn, öffnet den Menschen der heiligenden Macht Gottes.

„Christus, der Kyrios, der Sohn der Jungfrau, pries die weiblichen Brüste nicht selig und bewertet sie nicht als Nahrungsquellen. Sondern er selbst wurde den Weisen geistige Speise, indem er der liebevolle und menschenfreundliche Vater des Logos niedertauen ließ. O geheimnisvolles Wunder! Einer ist der Vater aller, einer ist auch das Wort aller, und der Heilige Geist ist einer und derselbe überall, eine allein wird jungfräuliche Mutter, lieb ist es mir, sie zu nennen: Ecclesia. Diese Mutter allein

²³ Adv. marcionem II,4: CSEL 47,338.

²⁴ Paed. 1, 6, 27, 2: GCS Clem. Al. 1, 106, 8—11.

hat keine Milch, weil sie allein nicht Frau wurde; denn sie ist zugleich Jungfrau und Mutter, unbefleckt als Jungfrau, liebereich als Mutter. Sie ruft ihre Kinder und nährt sie mit heiliger Milch, dem nährenden Wort. Darum bekam sie keine Milch, weil sie als Milch brachte diesen schönen und trauten Knaben, den Leib Christi. So nährt sie mit dem Wort das neugeborene Volk, das der Herr selber geboren hat in körperlichen Wehen, das der Herr selber gewickelt hat in das Gewand seines kostbaren Blutes. O heilige Geburt, o heilige Windeln! Das Wort ist alles den Kleinen: Vater und Mutter, Erzieher und Ernährer. ‚Eßt mein Fleisch‘, sagt er, ‚und trinkt mein Blut‘²⁵.“

Unstillbarer Hunger nach Wahrheit und vertiefter Erkenntnis erfüllte Origenes. Er ist wohl neben Augustinus der größte Lehrer der alten Kirche, und was der Bischof von Hippo für das christliche Mittelalter war, das wurde Origenes für die Theologie der Ostkirche. Wenn er auch nur vereinzelt von Maria-Kirche spricht, so entwickelt er doch eine ausweitende Theologie der Kirche, des „himmlischen Jerusalem“. Durch seine Unterscheidung von irdischer Kirche und himmlischer Kirche, die die vollendete Braut ist, eröffnet er der Schwierigkeit im Verständnis, daß wir zugleich „Kirche“ und „Kinder der Kirche“ sind, den Weg zur klärenden Lösung. „Die Königin, die Mutter der Töchter, steht zur Rechten, die katholische Kirche. Eigentlich müßte man sagen: die himmlische, die Mutter der Heiligen auf Erden, nach dem Wort des Paulus: ‚Das Jerusalem droben ist eine Freie, und dieses ist unsere Mutter‘. Er nennt sie Stadt des lebendigen Gottes. Dieses ist die vollendete Braut Christi, und man irrt nicht, wenn man die Kirche auf der Erde ihre Tochter nennt. Königin ist jene, weil sie mitherrscht mit ihrem Bräutigam und das königliche und lichterfüllte Kleid der Unvergänglichkeit trägt“²⁶.

Das himmlische Jerusalem ist die Mutter der Gotteskinder. Sie ist es, die die Nationen und Völker königlich führt und von der David sagt: „Die Königin steht Dir zur Rechten, in goldgewirktem Gewande“ (Ps 44,10). Die himmlische Ecclesia ist Jerusalem: Schau des Friedens, sie ist die Königin von Saba, die hineinschauen durfte in den Palast des Königs Salomon. Sie ist die Stadt, die nicht Sonne noch Mond braucht, daß sie ihr leuchten: ihre Leuchte ist das Lamm (Apk 21, 23 f.). „Der Name des Vaters ist ein großes Mysterium, der Name der Mutter ein ehrfurchtgebietendes Geheimnis (arcana reverentia). Vater ist dir dem Geiste nach Gott, Mutter das himmlische Jerusalem“²⁷.“ Das Wort des Adam: Das ist Bein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch . . . Deshalb wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhängen, und sie werden

²⁵ Paed. 1, 6, 41, 3—42, 3: GCS Clem. Al. 1, 115, 5—22.

²⁶ In Ps 44, 9—10.

²⁷ In Lev. hom. 11,3: GCS Orig. 6, 452, 28—453,3. — Es braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden, daß diese Schau nicht eine Zerreißung von irdischer Kirche und himmlischer Kirche bedeutet. „Ich bin Jesus, den du verfolgst.“ Vgl. Augustinus, In Jo tract. 28,1: PL 35, 1622; In psalm. 123: PL 37,1640.

ein Fleisch sein, dieses Wort nimmt Origenes auf und deutet es in bezug auf die Brautschaft der heiligen Kirche: „Und der von Anbeginn den Ebenbildlichen schuf, schuf männlich den, der in Gottes Gestalt ist, und weiblich die Ecclesia und schenkte beiden die Gnade, eins zu sein dem Bilde gemäß. Denn der Kyrios, der der Mann ist, verließ um der Ecclesia willen den Vater, bei dem er war, als er in der Gestalt Gottes war. Er verließ aber auch die Mutter, da er ein Sohn des oberen Jerusalem ist, und hing seinem Weibe an, das hierher herabgestürzt war, und hier wurden beide ein Fleisch. Denn ihretwegen wurde auch er Fleisch, da der Logos Fleisch wurde und unter uns zeltete, und sie sind nicht mehr zwei, sondern jetzt ist nur mehr ein Fleisch. Denn zum Weibe wird gesagt: ‚Ihr seid Leib Christi und untereinander Glieder.‘ Denn es ist der Leib Christi nicht etwas für sich Bestehendes neben der Ecclesia, die sein Leib ist . . . Denn Gott hat sie nicht zu zweien, sondern zu einem Fleisch verbunden und verboten, daß der Mensch die Ecclesia vom Kyrios trenne“²⁸.

Ein zuerst bei Hippolyt auftauchender Gedanke findet sich entfaltet bei Origenes, der in der Tradition nicht mehr verloren ging und der in seiner Kühnheit von erfüllender Wirkmächtigkeit ist: Das geistlich-sittliche Leben des Getauften ist die immerdar sich neu vollziehende Geburt Christi. Das Leben dessen, der in der eröffneten Gnade des Herrn steht und sich nähren läßt mit dem fleischgewordenen Wort, dessen Leben ist eine immer neue Mutterschaft an Christus, der durch ihn „Gestalt gewinnt“ (Gal 4,19), in ihm und durch ihn heranwächst zum vollen Mannesalter. Im Glauben und durch den Glauben wird Christus im Herzen empfangen und im Zeugnis und durch das Zeugnis Sein Leib geboren. Im Christen wird das Wort fruchtbar, im Mit-Leiden der Erlösten gelangt das Leiden des Erlösers zur Frucht. Und so erfüllt der Erlöste in seinem Fleische, was den Leiden des Christus noch mangelt für seinen Leib (Kol 1,22). Wachstum Christi im getauften Herzen: „Und es öffnet Gott den Mutterschoß zur Geburt der Heiligen. Das bedeutet also nach dem geistlichen Verständnis: es eröffnet der Herr den Mutterschoß der Seele, damit sie gebäre den Logos Gottes und zu seiner Mutter werde“²⁹. „Eine schwangere Frau wird die Seele genannt, die neulich das Wort Gottes empfangen hat“³⁰. Das semen divinum in der Seele des Getauften muß im Leben des Zeugnisses bewahrt werden: Christus muß immerdar wachsen im Herzen des Gläubigen.³¹

* * *

²⁸ Com. in Mt 14,17: GCS Orig. 10,325, 27—326,22.

²⁹ Selecta in Genesim: PG 12,124 C.

³⁰ In Ex hom. 10,3: GCS Orig. 6, 248,9.

³¹ Hier ist wohl der Ursprungsort für die Frage, die in der Mystik des Mittelalters so lebendig wurde und die Meister Eckhart formulierte: „Ez spricht sanctus Augustinus, daz disu geburt iemer geschehe. So si aber in mir nicht geschihet, was hilfet mich daz? Aber daz si in mir gescheh, da lit ez allez an.“ Eckhart beruft sich für die Geburt des Logos im Herzen des Gläubigen besonders auf die neunte Jeremiasomilie des Origines (GCS Orig. 3,70).

Wir haben in unserer Untersuchung die frühesten Zeugnisse herangezogen, die zwar noch nicht die volle Entfaltung der Einheits- und Zusammenschau: *Ecclesia* — *Maria* aufweisen, die aber grundlegend sind für die spätere Entwicklung, vor deren blühendem Reichtum wir moderne Menschen staunend still werden. Es ging uns nicht um „historische Beweise“, auch nicht um Vollzähligkeit, vielmehr hofften wir durch eine gedrängte Übersicht den Weg aufzeigen zu können, den die mariologischen Bemühungen eingeschlagen haben. Wenn heute von den Gegnern der Marienverehrung behauptet wird, daß die vier ersten Jahrhunderte weder das spätere Mariendogma noch den späteren Marienkult kennen³², so können unsere Texte zeigen, wie wenig diesen Gegnern die Schau der Väter vertraut ist.

Das Geheimnis Mariens ist das Geheimnis der Kirche und das Geheimnis der Kirche ist das Geheimnis Mariens. Der Typus erhält sein Verständnis erst vom Antitypus her: von der Erfüllung. Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter *Maria* gibt sich nur dem ins Verstehen, der sich ins Geheimnis der *Virgo-Mater Ecclesia* einhört. Die seligste Jungfrau wurde erwählt um der erwählten Braut des Lammes willen. Die Jungfrau-Mutter *Maria* lebt ganz von Gnaden der Braut. Das Mysterium der *Ecclesia* empfängt sich in *Maria* schon vorweg als Bild. Dadurch, daß *Maria* als Mutter des Sohnes im Hinblick auf die Braut erwählt war und der Sohn in *Maria* den Weg zu Seiner Braut aufnahm und durchwanderte, ist *Maria* als Typus der Braut *Ecclesia* gebildet worden. Und so gilt von *Maria*: Groß ist ihr Mysterium, ich spreche aber mit Bezug auf Christus und die Kirche (Eph. 5,32). In *Maria* offenbart sich, was die in der *Ecclesia* von Christus eingeholte und wiederholte Menschheit zu tun hat, um sich von der Heilsgnade ergreifen zu lassen. Ihr magdliches *Fiat*, ihr gehorsames Jawort zur Botschaft des Engels, ihre gottoffene Dienstbereitschaft war die allergrößte Tat der Menschheit. Aus der Herzmitte des lebendigen Glaubens konnte der lutherische Propst Hans Asmussen sagen: „*Maria* ist das aufgerichtete Zeichen in der Menschheitsgeschichte, daß die Gnade allein wirkt, aber eben in solchen Menschen, die ‚mitwirken‘“³³. Die *Ecclesia* ist — wie *Maria* — das Haus und das Zelt der ewigen Liebe, der Tempel des Dreimalheiligen. In der Jungfrau-Mutter *Maria* ist die Jungfrau-Mutter Kirche erwählt — und in der *Ecclesia* jedes Gotteskind. Und so dürfen auch wir mit *Maria* — mit der Kirche sprechen: „Kommt alle und hört, die ihr Gott fürchtet: Ich will euch lehren wie Großes Er meiner Seele getan“ (Ps 65,16).

³² Vgl. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* I, 2 (1939) S. 151 ff. — Wohl muß festgestellt werden, daß ein offizieller Kult Mariens eigentlich erst nach der Klärung der arianischen Kontroverse sich entwickelt.

³³ H. Asmussen, *Maria, die Mutter Gottes* (Stuttgart 1950) 15. (Die gehaltvolle Schrift sei übrigens nachdrücklich empfohlen.)

Vermenschlichung der Industriebetriebe

Ein Beitrag zur Betriebssoziologie / Gedanken zu einem Buch

Von Universitätsprofessor Dr. Nikolaus Monzel, Bonn

Seitdem die vor zwei Jahrhunderten einsetzende industrielle Revolution das Zusammenleben der Menschen besonders in Europa, aber auch weit darüber hinaus, schwer erschüttert hat, standen den um Abhilfe Bemühten vor allem zwei Nahziele vor Augen: Lohnerhöhung und Arbeitszeitverkürzung. Breite Strömungen der Arbeiterbewegung haben sich mit diesen beiden Forderungen geradezu begnügt. Auch reformbereite private Unternehmer sowie Pioniere der staatlichen Sozialpolitik und nicht wenige von christlichen Motiven erfüllte Sozialreformer konzentrierten ihre Vorschläge und Bemühungen auf jene beiden Punkte. Gewiß stand für viele hinter diesen Nahzielen noch ein umfassenderes Fernziel sozialreformerischen Wollens: der spätere sozialistische Umbau der ganzen Gesellschaftsordnung oder ein als gesteigerter Merkantilismus anzusprechender Staatssozialismus oder eine leistungsgemeinschaftliche Neuordnung der Gesellschaft und ähnliches. Aber im täglichen Planen, Werben und Fordern hat man sich bis vor kurzem doch überwiegend auf die beiden Themen: Lohnerhöhung und Arbeitszeitverkürzung konzentriert, so daß der Anschein entstehen konnte, als sehe man die alleinige Ursache für die klassenkämpferische Zerrissenheit der Gesellschaft in der scharfen Trennung von Produktionsmittelbesitz und Arbeitskraft, von „Kapital und Arbeit“.

Alle, die wirklich dieser Meinung waren, übersahen, daß der das Gesellschafts Ganze zersetzende Klassenkampf noch tiefere Ursachen hatte: bestimmte seelische Haltungen, die seit der industriellen Revolution den Bereich formten und durch den Bereich geformt wurden, in dem jetzt sehr viele Menschen unter ganz neuen Bedingungen zusammen sein mußten. Das ist der industrielle Großbetrieb. Früher waren Lebens- und Arbeitsraum in den meisten Fällen identisch oder doch eng verbunden. Der traditionelle Handwerksbetrieb war im oder beim Hause des Meisters. Wer in dessen Werkstatt arbeitete, wohnte auch in seinem Hause oder in der Nachbarschaft. Die Arbeitsstätte war von wohnlichen Elementen und familienhaften Beziehungen durchsetzt. Heute ist das nur noch in einem Teil der Landwirtschaft, des Kleinhandels und des Handwerks der Fall. Für die meisten Menschen des industriellen Zeitalters fallen Lebens- und Arbeitsraum ganz auseinander. Das bedeutet nicht nur eine räumliche Trennung beider Bezirke. Auch die seelischen Beziehungen von Mensch zu Mensch sind im industriellen Arbeitsraum unvermeidlich völlig andere als an der lebensräumlich durchformten Arbeitsstätte alten Stils. Trotz dichter Menschenzusammenballungen ist das menschliche Beieinandersein im modernen Industriebetrieb entseelt, versachlicht, ja vielfach geradezu entmenschlicht. Eine Fremdheit, die alle persönliche Wärme, Vertrautheit und individuelle Beseelung des Zusammenwirkens ertötet, durchzieht den Betrieb. Diese Fremdheit bedeutet ein zweifaches: Unbekanntsein, d. h. das Fehlen ver-

trauter Kenntnis von Personen und Sachen, und andererseits die Fremdbestimmtheit des Handelns. Fremd ist dem Arbeiter im Großbetrieb fast immer der Arbeitgeber, den er nicht zu Gesicht bekommt. Fremd sind ihm Arbeitsraum und Werkmittel, die ihm nicht gehören, mit deren Beschaffung er meistens nichts zu tun hat. Fremd sind ihm die meisten Anordnungsinstanzen, da sie nicht persönlich, sondern durch Arbeitszettel, Zähler, Kontrolluhren und andere anonyme Mittel zu ihm sprechen. Fremd ist vielen Arbeitern und Angestellten der genauere Zusammenhang der Arbeitsvorgänge. Fremd sind einander die meisten Betriebsmitglieder, da sie aus verschiedenen Wohnbezirken in Massen zusammenströmen und im Betriebe der persönliche Kontakt oft unmöglich ist, weil das Fließband die persönliche Weitergabe der Teilfabrikate ersetzt, weil der Maschinenlärm die Unterhaltung vielfach unmöglich macht oder weil zur Gefahrenverhütung die Aufmerksamkeit so sehr beansprucht wird, daß Verbote der Unterhaltung vielerorts durchaus begründet sind. Diese vielseitige Fremdheit wird von den Menschen, die den größten Teil ihres bewußten Lebens und ihrer täglichen Anstrengungen in ihr verbringen müssen, mit Recht als Entpersönlichung und als Erniedrigung ihres Menschentums empfunden. Wäre das nicht Grund genug, die großindustrielle Produktionsweise wieder aufzugeben, da doch der Mensch und sein volles Menschentum viel höhere Güter sind als alles, was die Industrie jemals wird produzieren können?

Eine wohlbedachte Antwort auf diese Frage muß von zwei Erwägungen ausgehen. Erstens wäre das nackte Leben der seit 150 Jahren gewaltig angewachsenen Bevölkerungsmenge, von ihren erhöhten sinnvollen Zivilisationsansprüchen ganz zu schweigen, nicht mehr gesichert, wenn die Produktion in großindustriellen Betrieben wieder aufgegeben würde. Zweitens besteht die schon durch manche praktischen Versuche begründete Aussicht, auch in den modernen Großbetrieben Spielraum für ein größeres Maß von eigentlich menschlichen Beziehungen, von übersichtlichen Verantwortlichkeiten auch auf den unteren Stufen der „Betriebshierarchie“ und von sinnvoll erfaßtem Zusammenwirken der Betriebsmitglieder zu gewinnen. Freilich muß man, um die konkreten Möglichkeiten für solche Wünsche ermessen zu können, zunächst einmal erkennen, was gegeben ist. Hier genügt nicht der flüchtige Eindruck, den eine Fabrikbesichtigung oder eine Einfahrt ins Bergwerk vermittelt. Es genügt auch nicht das breite Erfahrungswissen, das dem langjährigen Betriebsmitglied zur Verfügung steht, aber doch unsystematisch ist und der prinzipiellen Einsicht in die Zusammenhänge der Betriebsgestaltung mit Wirtschaftsverfassung und industrieller Technik entbehrt. Ein besonderer Zweig der Soziologie ist hier zuständig, die Betriebssoziologie. Sie analysiert die sozialen Beziehungen, die im modernen Industriebetrieb zwischen den Betriebsmitgliedern in horizontaler und vertikaler Richtung bestehen. Sie fragt nach den vermeidbaren und den unvermeidbaren sozialen Reibungsstellen im Betriebe. Sie zeigt, in welcher Weise die innerbetrieblichen Spannungen und Konflikte nicht nur Maß und Qualität der Produktion beeinträchtigen, sondern ein „Flammpunkt“ für soziale Unruhen und Erschütterungen sind (*Goetz Briefs*), die sich weit über die Mauern des Betriebes hinaus auf das Gesellschaftsganze auswirken.

Man darf wohl behaupten, daß sich im Lager der christlichen Sozialreformer bisher nur wenige Köpfe ernsthaft mit den Problemen der Betriebssoziologie

befaßt haben. Das ist zu bedauern. Denn die sozialetischen Prinzipien, die ja das eigentliche Thema der christlichen Soziallehre sind, werden trotz aller inständigen populären und gelehrten Verkündigung keine wirklich umgestaltende Wirkung ausüben, wenn man jenen Flammpunkt sozialer Unruhen nicht ins Auge faßt, um die Möglichkeiten einer ethischen Überformung der modernen Industriebetriebe klar zu erkennen. Eine gründliche und ausführliche Betriebssoziologie muß daher jedem Sozialpädagogen und Sozialreformer willkommen sein. Auch der an den sozialen Problemen des industriellen Zeitalters ernsthaft interessierte Seelsorger darf auf die Erkenntnisse der Betriebssoziologie nicht verzichten. Aus dem nicht sehr zahlreichen einschlägigen Schrifttum katholischer Wissenschaftler seien hier nur ein paar Veröffentlichungen in deutscher Sprache genannt: von *Goetz Briefs* „Betriebsführung und Betriebsleben in der Industrie“ (Stuttgart 1934) und der Artikel „Betriebssoziologie“ in Vierkandts Handwörterbuch der Soziologie (Stuttgart 1931); von *Adolf Geck* „Die sozialen Arbeitsverhältnisse im Wandel der Zeit“ (Berlin 1931), „Soziale Betriebsführung“ (Berlin 1938) und der Artikel „Betriebsverfassung“ im Internationalen Handwörterbuch des Gewerkschaftswesens (Berlin 1922); von *Heinrich Lechtape*, dem Schüler *Heinrich Peschs* SJ., die Abhandlung „Soziale Prozesse im industriellen Betrieb“ in den Kölner Vierteljahresheften für Soziologie, Jg. VIII; von *Ernst Michel* „Sozialgeschichte der industriellen Arbeitswelt“ (Frankfurt/M. 1947). Zu diesem Schrifttum und den darin zitierten Untersuchungen anderer Autoren kommt nun das Buch des nach USA emigrierten deutschen Nationalökonomen und Soziologen *Franz H. Mueller* „Soziale Theorie des Betriebes“ (Berlin 1952, Verlag Duncker und Humblot, 224 S.)¹.

Für die Theologen und Seelsorger, die sich — letztlich um des Seelenheiles willen — mit den Einflüssen des industriellen Lebens auf die heutige Sozialordnung befassen, wird im ersten Teile des Muellerschen Buches besonders wichtig sein die Darlegung, daß die Existenz des schematisierten modernen Großbetriebes mit seinen sozialen Spannungen nicht an ein bestimmtes Wirtschaftssystem gebunden ist. Die materielle Daseinsicherung und ein nicht mehr aufzugebendes Mindestmaß von zivilisatorischen Ansprüchen der angewachsenen Bevölkerungsmengen machen den industriellen Großbetrieb unentbehrlich. Er findet sich nicht nur im liberalen Kapitalismus. Auch in der sowjetrussischen zentralen Verwaltungswirtschaft gibt es jenes spannungs-

¹ Mueller war früher Mitarbeiter von Goetz Briefs und Theodor Brauer. Seit dem Tode Brauers im Jahre 1942 ist Mueller dessen Nachfolger auf dem Lehrstuhl für Wirtschaftswissenschaften und Soziologie am College of St. Thomas in St. Paul, Minnesota. Wir verdanken seiner Feder u. a. mehrere Artikel im Staatslexikon der Görresgesellschaft, ferner die Bücher „Der kapitalistische Unternehmer“ (1926), „Franz Hitze und sein Werk“ (1928) und die gemeinsam mit Wilhelm Schwer veröffentlichte Schrift „Der deutsche Katholizismus im Zeitalter des Kapitalismus“ (1932). Während des zweiten Weltkrieges, als zwischen den Nationen viele Fäden wissenschaftlicher Arbeit zerrissen waren, brachte Mueller in Amerika eine Übersetzung der „Christlichen Gesellschaftslehre“ von Schwer heraus: „Catholic Social Theory“ (1940). Auch zur ethnologischen Soziologie hat Muellers produktive Feder einen Beitrag geliefert: „Social Life of Primitive Man“ (gemeinsam mit S. A. Sieber 1941, 2. Aufl. 1947).

geladene Sozialgebilde. Auch in einer leistungsgemeinschaftlich verfaßten Wirtschaft würde es heute und in Zukunft vorherrschen.

Früher haben nicht nur nationalökonomische Laien, sondern auch Wissenschaftler Betrieb und Unternehmen identifiziert. Aber es gibt ja Unternehmungen, die in der Hauptsache aus einer Anzahl von Vertragsabschlüssen und einer Eintragung ins Handelsregister bestehen. Jeder Betrieb dagegen ist eine auf Werkzeuge, Maschinen und Gebäude angewiesene Sach- und Menschenordnung mit dem Ziele, wirtschaftliche Güter zu erstellen. Natürlich gehört zu jedem Unternehmen ein Mindestmaß von Betrieb. Dennoch darf man beides nicht schlechthin identifizieren. Vor allem ist zu bedenken, daß das Ziel des Unternehmens ausschließlich in der Rentabilität liegt, während das eigentliche Ziel des Betriebes in der Produktivität gesehen werden muß. Es kann sein, daß ein Betrieb unwirtschaftliche Produktionsweisen anwendet und hinter der optimalen sachlichen Ergiebigkeit weit zurückbleibt und daß dabei doch infolge einer bestimmten Marktlage — etwa durch künstliche Verknappung von Gütern oder durch Teilhabe an der Monopolstellung eines Kartellverbandes, der durch seine Preisabreden auch Betriebe mit mangelnder Produktivität trägt — das hinter einem solchen Betriebe stehende Unternehmen sich einer hohen Rentabilität erfreut. Solche Unterscheidungen gehen nicht nur den Wirtschaftswissenschaftler an. Ihre Kenntnis ist auch wichtig für den Sozialreformer und den Sozialpädagogen. Gerade weil man früher fast allgemein Betrieb und Unternehmung schlechthin identifizierte, konnte sich weithin die liberal-kapitalistische Auffassung durchsetzen, gemäß der die Grundsätze und positiven Bestimmungen des Handels- und Schuldrechtes ausreichen sollten, um die Beziehungen zwischen den in den Betrieben zusammenwirkenden Menschen rechtlich zu regeln. So wurde der Mensch bloß als Kostenfaktor angesehen, seine ausführende oder leitende Arbeitskraft bloß als Ware. *Mueller* zeigt im zweiten Teile seines Buches, daß der Betrieb ein Sozialgebilde besonderer Art ist, dem auch ein besonderes Betriebsrecht entsprechen muß. Notwendig ist, nach einem Worte *Eugen Rosenstocks*, die „Dekommerzialisierung des Arbeitsrechtes“. Das deutsche Betriebsrätegesetz von 1920 und das soeben in Kraft getretene Betriebsverfassungsgesetz gehören in diese Linie. Die Dekommerzialisierung des Arbeitsrechtes wird beitragen zu der auch in den bekannten Rundschreiben *Leos XIII.* und *Pius XI.* geforderten Vermenschlichung des Betriebslebens.

Eine sehr breite, mit ihren Wurzeln weit zurückreichende Strömung drängt heute auf Demokratisierung in fast allen Lebensbereichen. Aber es gibt in den Höhengschichten des menschlichen Geisteslebens Gebiete, die sich jedem egalitären Andrang verschließen. In der Religion waltet die Verschiedenheit der von göttlicher Freiheit verteilten Gnadengaben, in der Kunst die quasinadengabhafte Bevorzugung des Genies, in der Wissenschaft die Verschiedenheit der Begabungen und die jeweils verschiedene Fähigkeit und Bereitschaft zu asketischer Abkehr von zerstreuen Genüssen. Doch nicht nur auf diesen Hochgebieten, auch im Alltag der materiellen Daseinsfürsorge gibt es Bereiche, die keine unbegrenzte Demokratisierung vertragen. Hier ist vor allem zu nennen der vielgliedrige moderne Industriebetrieb mit seinem aufs feinste abgestimmten Räderwerk spezialisierter Arbeitsvorgänge. Mit der arbeitsteiligen Differenzierung und mit der Betriebsgröße wächst hier die Notwendigkeit einer zentralen Anordnungsmacht, die sich in einer festumschriebenen

Pyramide von Über- und Unterordnungen abstuft. So gehört eine „Anordnungshierarchie“ zum Wesen des modernen Großbetriebes, mag nun die Verteilung der Vollmachten bestimmt werden durch das privatkapitalistische Eigentum an den Betriebsmitteln, durch genossenschaftliche Vereinbarung, durch betriebsrätliche Entscheidungen oder wodurch immer. Neben der schon erwähnten Spannung zwischen der Versachlichung der sozialen Beziehungen im Betrieb und dem natürlichen Verlangen des Menschen nach persönlichem Kontakt und individueller Wirkungsmöglichkeit liegt hier eine zweite Problematik, auf die der Betriebssoziologe sein Augenmerk richten muß. Es ist der Konflikt zwischen dem angewachsenen Demokratisierungstreiben unserer Zeit und der aus der Sache heraus geforderten „Betriebshierarchie“. Mueller wendet gegen diesen bei vielen Wirtschaftswissenschaftlern üblichen Ausdruck mit Recht ein, „Hierarchie“ bedeute wörtlich und ursprünglich eine Abstufung sakraler Gewalt und eine Rangordnung vom Erhabenen zum Unvollkommenen. Im Betrieb aber geht es nicht um den Rang des Heiligen und Erhabenen, sondern bloß um praktische Notwendigkeiten. Mueller schlägt deshalb vor, anstatt von „Betriebshierarchie“ von dem „System der Über- und Unterordnung“ zu sprechen, ohne das gerade ein moderner Großbetrieb nicht funktionieren kann.

Hier erhebt sich die Frage: Nach welchen Gesichtspunkten sollen Anordnungsvollmachten und Ausführungspflichten im industriellen Betrieb unserer Zeit verteilt werden? Die Geschichte zeigt uns hier verschiedene Möglichkeiten, auf die Briefs, Geck, Michel und andere hingewiesen haben. Da wäre zunächst zu nennen die betriebliche Über- und Unterordnung auf Grund von Zwang und Gewalt, z. B. bei der Sklavenarbeit in den Bergwerken und Manufakturen der Antike sowie in den Manufakturen und frühen Fabriken der merkantilistischen Zeit, als Insassen der Gefängnisse, der Arbeits-, Armen- und Waisenhäuser durch Polizeimaßnahmen zur Arbeit in bestimmten Betrieben gezwungen wurden. Auch die Arbeitsordnung von Kriegsgefangenen, die in der modernen Industrie eingesetzt werden, beruht auf Zwang und Gewalt. Nahe verwandt mit diesem Prinzip der Betriebsleitung ist eine Arbeitsordnung, die auf grundherrschaftlichen Ansprüchen beruht, wie es bei den hörigen Handwerkern auf mittelalterlichen Fronhöfen und den leibeigenen Arbeitern der Gutsfabriken in Rußland bis ins 19. Jahrhundert hinein der Fall war. Solche und auch ähnliche Gewaltverhältnisse in modernen totalitären Staaten sind selbstverständlich kein Modell für eine menschenwürdige Über- und Unterordnung im Betrieb. Aber auch eine patriarchalische Leitung, bei der der Unternehmer die Betriebsbelegschaft als seine Großfamilie betrachtete und sich nach der Art des Familienoberhauptes um Wohl und Wehe jedes einzelnen kümmerte, ist heute in den allermeisten Industriebetrieben nicht mehr möglich. Die Betriebsgröße, die mechanisierende Technik, die verdinglichte, rationalere Vermittlung der Arbeitsanweisungen, der öfter zu Belegschaftseinschränkungen und Arbeitsplatzwechsel zwingende Konkurrenzdruck des liberalkapitalistischen Wirtschaftssystems haben den vielfach von hohen ethischen Motiven getragenen Bemühungen um eine patriarchalische Arbeitsordnung und Betriebsleitung ein Ende gemacht. Wohl hat man in Deutschland und anderswo versucht, für das patriarchalische Prinzip einen verwandten Ersatz zu schaffen durch die Ideologie von Betriebsführer und -gefolgschaft. Aber die harte Wirklichkeit der anonymen, mechanisierten modernen Produktionsweise setzt

auch diesen Versuchen einer neuen Menschenordnung im Betrieb ein unüberwindliches Hindernis entgegen. „Gefolgschaftstreue“ zum Betriebsführer ist im industriellen Großbetrieb ein leeres Wort, manchmal auch eine Tarnung der Ausbeutung. *Mueller* schrieb in einer früheren Abhandlung zu diesem Punkte: „Treue als unverbrüchliche Anhänglichkeit an eine Person ist angesichts des häufigen Wechsels der Vorgesetzten und im Hinblick auf die Unpersönlichkeit des modernen Betriebes ebensowenig geeignet (zum Leitgedanken der betrieblichen Menschenordnung) wie der Gehorsam“, der in der grundherrschaftlichen Sozial- und Arbeitsordnung früherer Zeiten relativ sinnvoll sein konnte. Neben Gewalt, grundherrschaftlicher Anordnungsmacht, patriarchalischer Leitung und Führerideologie ist die genossenschaftliche Vereinbarung Gleichberechtigter eine weitere Möglichkeit, die Anordnungsvollmachten und Ausführungspflichten im Betrieb zu bestimmen. Die Produktivgenossenschaften, im 19. Jahrhundert von *Robert Owen*, *Hermann Schulze-Delitzsch*, *Friedrich Lassalle*, *Victor Aimé Huber*, *Bischof von Ketteler* und anderen befürwortet, haben diese Form der Betriebsleitung versucht. Aber gerade darin lag auch, neben den Schwierigkeiten der Kapitalbeschaffung, die Hauptursache für das wirtschaftliche Scheitern der meisten Produktivgenossenschaften. Die unentbehrliche Über- und Unterordnung im Betriebe ist eben auf der Grundlage von freien Vereinbarungen zwischen gleichberechtigten Genossen, wie *Oswald von Nell-Breuning* in seinem Artikel „Produktivgenossenschaft“ (Staatslexikon der Görresgesellschaft, 5. Aufl. IV. Bd.) mit Recht schreibt, „ungleich schwerer zu erzielen und zu sichern als im Lohnarbeitsverhältnis, wo durch den überlegenen Kapitalbesitz (die Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel) die Machtverhältnisse von vornherein klar vor Augen stehen“.

Aber nun liegt ja gerade in der lange genug praktizierten Auffassung des Betriebsgeschehens als eines Macht- und Kampfverhältnisses zwischen Kapitalbesitzern und vermögenslosen Lohnarbeitern die Ursache für soziale Spannungen, die nicht nur schädlich sind für die Betriebsproduktivität und die Gesamtwirtschaft, sondern auch aus sozialetischen Gründen nach einer durchgreifenden Änderung rufen. Diese Erkenntnis ist nicht neu. Aber wie soll denn eine bessere Menschenordnung im Betrieb aussehen? Nach welchen sozialen Spielregeln soll sie in vertikaler und horizontaler Richtung aufgebaut werden? Sie müssen derart sein, daß zweierlei zugleich gesichert wird: die Leistungssteigerung des Betriebes durch gegenseitige Ergänzung im Dienste eines dem Gemeinwohl eingeordneten wirtschaftlichen Dauererfolges und dabei die Vermenschlichung des Betriebslebens in einer Weise, die der politischen Gleichberechtigung und der mündiger gewordenen wirtschaftlichen Urteilskraft der Arbeiter- und Angestelltenschichten unseres Zeitalters entspricht. *Mueller* benutzt, um die richtigen sozialen Spielregeln des Betriebes aufzuzeigen, das soziologische Grundschema, das *Josef Pieper* von *Josef Plenge* übernommen und dargestellt hat. Es enthält als soziale Grundformen „Gemeinschaft“, „Gesellschaft“ und „Organisation“. Für die Menschenordnung im modernen Betrieb soll die Grundform „Organisation“ im Sinne von *Plenge* und *Pieper* maßgebend sein. Auch wer das umstrittene, mit Elementen der Hegelschen Philosophie unterbaute Schema sozialer Grundformen nicht annimmt, wird an Hand des *Muellerschen* Buches der sorgfältigen Nachzeichnung der zwischenmenschlichen

Beziehungen im Betrieb mit Gewinn folgen. Im übrigen weiß *Mueller* selber um die Inadaequatheit überkommener sozialwissenschaftlicher und -philosophischer Begriffe gegenüber den neuartigen Sozialphänomenen, die der moderne industrielle Betrieb darbietet: „Es wird auf die Dauer nichts anderes übrig bleiben, als neue Bezeichnungen für die betrieblichen Sozialphänomene — immer in Gegenüberstellung zu den verwandten Begriffen: Kameradschaft, Herrschaft, Führung, Treue, Hierarchie, Autorität, Disziplin, Dienst usw. und immer um einen Grad ‚sachlicher‘ — zu schaffen“.

Im Betrieb wird bei noch so weitgehender Vermenschlichung der Beziehungen die sachliche Forderung der Funktionserfüllung gelten müssen, wenn der Betriebszweck erreicht werden soll. Hier heißt es also zunächst nicht liebevoll, anhänglich, treu, opferbereit usw., sondern einfach sachlich sein. Nur eine zur Partnerschaft bereite Haltung kann diese unvermeidliche Sachlichkeit den heutigen Menschen auf die Dauer erträglich machen. *Mueller* weist auf einen wichtigen Unterschied hin: Zu unterscheiden ist das Sozialverhältnis bei der betrieblichen Kooperation selber, bei der eben die sachliche Funktionserfüllung oberste Spielregel bleibt, und das umfassendere Sozialverhältnis, aus dem sich die betriebliche Kooperation herleitet und dem sie dienen will. *Mueller* behandelt in seinem Buche nur die „soziologische Eigenständigkeit“ des Betriebes. Aber mit jener Unterscheidung weist er hin auf die ausschlaggebende Bedeutung und die unentbehrliche Motivkraft, die unserer Gesamtauffassung vom menschlichen Sozialleben zukommen für die Vermenschlichung der Personenordnung in den modernen Betrieben. Welche unabdingbaren Rechte kommen jeder Person unter allen Umständen zu? Welche Arten und Grade solidarischer Verantwortlichkeit binden die Menschen aneinander? Welchen höheren Werten hat alles wirtschaftliche Tun zu dienen? Hier ist die Stelle des Überganges zwischen der Betriebssoziologie und christlicher Soziallehre.

Der mittelalterliche und teilweise auch der neuzeitliche Betrieb bis ins 18. Jahrhundert hinein stand unter der Vorformung durch ein umfassendes Sozialethos, dessen Folgerungen die innere Gestaltung des Betriebes stark beeinflussen. Das liberalkapitalistische Zeitalter begnügte sich mit einem Minimum von Einwirkung allgemeiner sozialer Normen auf das Betriebsleben. Da wurde der Betrieb zum Kampfplatz zwischen Kapital und Arbeit nach der Kampfregel des „Do ut des“ und der individualistischen Interessenverzahnung. Im Banne dieses Denkens stand auch der Marxismus. Weder der ökonomische Liberalismus, noch der marxistische Sozialismus haben das Problem der Menschenordnung im Betriebe in einer grundsätzlich zufriedenstellenden Weise zu lösen vermocht. Indem der ökonomische Liberalismus sich mit der Ableitung der Befehlsgewalt des Unternehmers aus seinem Besitzrecht an den Produktionsmitteln begnügte, verzichtete er auf eine echte Menschenordnung im Betriebe. Das tat auch eine breite Strömung der Arbeiterbewegung in dem Maße, wie sie sich auf die Durchsetzung der beiden Forderungen Lohnerhöhung und Arbeitszeitverkürzung konzentrierte und also eine bloß außerbetriebliche, „konsumräumliche“ Lösung der Sozialproblematik des modernen Wirtschaftslebens anstrebte. Geblieben ist die Aufgabe der rechten Menschenordnung im modernen Großbetrieb, die dem Betriebszweck der wirtschaftlichen Produktion gerecht wird und zugleich der höheren Forderung eines menschenwürdigen

Tuns und Lebens auch in den eminent differenzierten und mechanisierten industriellen Großbetrieben. Von kirchlicher Seite ist oft auf diese Aufgabe hingewiesen worden. Das Buch von *Franz H. Mueller* kann hier neben dem oben genannten Schrifttum zur Betriebssoziologie ein dankenswerter Wegweiser sein.

Der Reiche im Alten Testament

Ein Beitrag zu Isaias 53, 9.

Von Dr. theol. *Aegidius Wocken*, Icker (Bez. Osnabrück)

Im vierten Lied vom Gottesknecht bei Isaias lesen wir 53,9: „Da gab man ihm bei Frevlern sein Grab und bei einem Reichen in seinem Sterben, obwohl er keine Gewalttat verübte und kein Trug in seinem Munde war.“ Die Absicht dieses Verses ist — das zeigt der Zusammenhang — auf eine besonders entehrende Behandlung hinzuweisen, die dem Gottesknecht ohne persönliche Schuld nach seinem Tode noch zuteil wird.

Inwiefern ist aber das Grab bei einem Reichen eine Schande? Was hat den Propheten dazu geführt, es dem Begräbnis bei Frevlern gleichzustellen? Die Septuaginta und — in Anlehnung daran — Hieronymus haben diesen Vers bereits zu deuten versucht, weil eine einfache Übertragung ihnen im Kontext keinen Sinn ergab. In der Vulgata lesen wir: *Et dabit impios pro sepultura, et divitem pro morte sua*. Aber diese Formulierung ist selbst wieder schwer durchsichtig. J. Fischer übersetzt sie folgendermaßen und glaubt damit die Auffassung des Hieronymus wiederzugeben: „Und er (nämlich Gott) wird die Gottlosen (d.i. die gottlosen Mörder) preisgeben (dem gerechten Gericht) für sein Begräbnis (d.i. seinen Tod) und den Reichen (kollektiv = die Reichen, die reichen Frevler) für des Knechtes Tod (= Tötung).“

Wichtig ist zu bemerken, daß der griechische und der lateinische Übersetzer ohne Frage in dem ihnen vorliegenden hebräischen Text eben das 'aşir unserer Massora gelesen haben, das sie dann mit *plusios* bzw. *dives* und wir mit „reich“ lexikalisch richtig fassen, aber nicht ohne Schwierigkeit in den Zusammenhang einordnen können. Das muß darum vorausgeschickt werden, weil die neuere Textkritik aus dem Konsonantenkomplex, der ihr in diesem Falle vorliegt, einen Begriff zu formen sucht, der in den Zusammenhang paßt. Nach Delitzsch² ist Böttcher der Urheber der Konjekturen 'ose ra' = Übeltäter, und diese Änderung hat wegen der ausgezeichneten Parallelität zu reša' im = Frevler in demselben Vers viele Anhänger gefunden; sie ist neuerdings noch in Zieglers Isaiaskommentar aufgenommen worden³. Delitzsch selbst will sich für 'ose rib = Zankstifter entscheiden. Aber alle Versuche dieser Art sind ohne Begründung in der Textüberlieferung, die, soweit wir sie verfolgen können, 'aşir bietet. Auch die neugefundene Isaiasrolle von 'Ain Feschcha am Toten Meer liest nach einem Bericht der Biblica 'aşir mit der abgeschabten Pluralendung⁴.

¹ Fischer J., Das Buch Isaias, II. Teil (Bonn 1939) 136.

² Delitzsch F., Die Lese- und Schreibfehler im AT (Berlin und Leipzig 1920) 9.

³ Ziegler J., Isaias (Würzburg 1948) 157.

⁴ Biblica 31 (1950) 80.

Änderungen sind also reine Konjekturen, die aus der Unbequemlichkeit des Textes geboren sind; und das belastet sie.

Was meint nun der Prophet, wenn er 'ašir sagt? Er verwendet doch das Wort mit dem Klang, den es in der Umgangssprache gewonnen hat; der läßt sich aber von der Wortwurzel her nicht immer erschöpfend bestimmen. Wir haben uns also zu fragen: Welchen Inhalt müssen wir für das hebräische Wort 'ašir annehmen? Ist dabei nur die Menge des Geldes oder des Besitzes gesehen, oder können nicht vielmehr Gefühlsmomente mitgesprochen haben, die den Umfang des Wortes und damit auch den Inhalt änderten? Wir brauchen nur an unseren Begriff „Kapitalist“ zu denken. Die Möglichkeit muß in Erwägung gezogen werden, daß das eigentliche Zeichen des Reichen, eben der Besitz, in den Hintergrund trat; daß die Frage nach arm und reich weniger im ökonomischen Sinne behandelt wurde als vielmehr entweder von der Einordnung in die Gemeinschaft aus eine soziologische oder vom Jahveglauben her eine religiöse Beurteilung erfuhr. Die Antwort auf diese Frage können uns nur Texte geben, die im AT vom 'ašir sprechen.

Der Reichtum gehört für den alttestamentlichen Menschen zu den Lebensgütern, nach denen er sich sehnt, die ihm für eine wirkliche Erfüllung des Lebens notwendig erscheinen. „Reichtum und Ehre“ ist in den Chronikbüchern fast zu einer stereotypen Formulierung geworden. David betet um sie (1 Chr 29,12) und sie werden ihm geschenkt (29,28). Salomons Leben liegt in ihrem Glanze; für ihn ist die reiche Pracht den späteren Geschlechtern sprichwörtlich geworden, wie uns Matth 6,29 zeigt. Nach Ps 112,3 ist Reichtum der Lohn, den der Fromme von Gott zu erwarten hat: „Wohl dem Manne, der Jahve fürchtet . . . Fülle und Reichtum ist in seinem Hause und seine Gerechtigkeit besteht für immer.“ Ebenso selbstverständlich finden wir diesen Gedanken in der Weisheitsliteratur: „Der Lohn der Demut, der Furcht Jahves ist Reichtum, Ehre und Leben“ (Prov 22,4). Die personifizierte Weisheit hält für ihren Jünger langes Leben in ihrer Rechten und Reichtum und Ehre in ihrer Linken (Prov 3,16); bei ihr sind Reichtum und Ehre (8,18). Von Abraham weiß die Schrift zu berichten, daß er reich geworden ist; „denn Gott hat ihn außerordentlich gesegnet; er hat ihm Kleinvieh und Rinder, Silber und Gold, Knechte und Mägde, Kamele und Esel gegeben“ (Gen 24,35); und es ist bezeichnend, wie leidenschaftlich sie ihn das Angebot des Königs von Sodom ablehnen läßt: „Ich will nichts davon . . . ! Du sollst nicht sagen können, du habest Abram reich gemacht!“ (Gen 14,23f). Gottes Wohlgefallen und Reichtum stehen in irgendeinem Zusammenhang; es wird an all diesen Stellen die Auffassung deutlich, daß Gottes Segen der eigentliche Ursprung des Reichtums ist. Gott verspricht dem König Salomon: „Auch das will ich dir verleihen, was du dir nicht erbeten hast, sowohl Reichtum als Ehre, so daß kein anderer König dir gleich sein soll, solange du lebst“ (1 Reg 3,13). Das schließt nicht aus, daß der Mensch seine Kraft einzusetzen hat: „Wer mit lässiger Hand arbeitet, verarmt; aber der Fleißigen Hand schafft Reichtum“ (Prov 10,4); aber letzten Endes ist es Gott, der Armut und Reichtum in der Welt verteilt und sie zueinander in eine Ordnung gebracht hat: „Reich und arm begegnen sich; der sie alle schuf, ist Jahve“ (Prov 22,2).

Mit dieser Auffassung ist es begreiflich, daß der Vorzug des Reichen als selbstverständlich anerkannt wird. Es ist in Ps 45,13 eine besondere Ehre, wenn sich die „Reichsten des Volkes“ um die Gunst der Erwählten des Königs

bernühen; wie es nach Koh 10, 20 schon gefährlich ist, dem König oder einem Reichen, wenn auch nur heimlich, zu fluchen. Hinter diesen Aussagen wird das Bewußtsein stehen, daß Gott doch auch den Reichen in seinen Stand hineingestellt hat. Deutlicher noch kommt gerade dieser Gedanke in Koh 10, 5f zum Ausdruck: „Es gibt ein Übel, das ich sah unter der Sonne, wie ein Mißgriff, der ausgeht vom Machthaber: der Tor wird auf große Höhen gestellt und Reiche müssen in Niedrigkeit sitzen. Ich sah Sklaven auf Rossen und Fürsten wie Sklaven zu Fuß gehen.“ Das ist die Umkehrung einer gottesgesetzten Ordnung und darauf schaut der Weise mit Abscheu. Es ist nicht umsonst herausgestellt, daß nicht Gott, sondern der šallit, d. i. der selbstherrliche Machthaber, Urheber dieser Unordnung ist, auch nicht der maelek oder der nagid, die als ordentliche oder charismatische Führer in Israel zu Gott in einer besonderen Beziehung standen⁵; bezeichnend ist auch, daß diese Unordnung eine šegagah, d. i. ein sündhafter Mißgriff, genannt wird, die Gottes Wille zunichte macht. So führen diese Beobachtungen zu dem Schluß, daß dem Reichtum in Israel unbedingt ein religiöses Moment anhaftet, daß der Fromme ihn von Jahve erwartet und dankbar aus seiner Hand annimmt; der Reiche steht nach Gottes Willen in seinem Vorzug, und es ist Unrecht, ihn dessen zu berauben. „Gutes und Böses, Leben und Tod, Armut und Reichtum (kommen) vom Herrn“, sagt der Weise (Sir 11, 14) und „Ein leichtes ist es in den Augen des Herrn, einen Armen schnell und unvermutet reich zu machen“ (11, 21). Weil dieses seine Überzeugung ist und er von dem Erfolg menschlicher Mühe nicht allzuviel hält, gibt er den Rat: „Mein Sohn, bleib bei deinem Berufe und wandle in ihm, und bei deinem Geschäfte werde alt“ (11, 20).

Es mußte dem israelitischen Frommen wie ein Angriff auf Gottes Ordnung erscheinen, wenn jemand sein Schicksal in die eigene Hand nehmen wollte; wenn er nicht mehr bereit war, den Wohlstand von Jahve demütig als Geschenk anzunehmen, sondern ihn sich selbst erringen wollte, und zwar einzig mit dem Blick auf den Besitz, auf das Geld, mit dem Willen, aus eigener Kraft reich zu werden und schnell reich zu werden. Davon ist er überzeugt, daß Gottes Segen nicht mit diesem Streben sein kann: „Der Segen Jahves macht reich, und (eigenes) Mühen kann nichts zu ihm hinzutun“ (Prov 10, 22). „Ein Mann von Treu und Glauben wird viel gesegnet; wer aber eilt, reich zu werden, bleibt nicht ungestraft“ (28, 20). Darum auch die allgemeine Mahnung: „Mühe dich nicht ab, reich zu werden . . .“ (23, 4).

Für den realistischen Blick der Weisen ist es bezeichnend, daß sie den Reichen, der den Besitz um des Besitzes willen sucht, ihn also nicht in religiöser Bindung sieht, nicht nur ganz allgemein unter Gottes Strafgericht stellen, sondern ihn von seinem eigenen Reichtum gestraft sein lassen. Seine Gier hindert ihn daran, in den wahren Genuß des Reichtums zu gelangen: „Wer Geld liebt, wird Geldes nicht satt, und wer den Reichtum liebt, hat keinen Nutzen davon. Auch das ist eitel. Mehrt sich das Gut, so mehren sich, die es verzehren, und welchen Gewinn hat sein Besitzer davon als den Anblick? Süß ist der Schlaf des Arbeiters, mag er wenig oder viel essen; aber den Reichen läßt der Überfluß nicht zum Schlafen kommen. Es gibt ein schlimmes Übel, das ich sah unter der Sonne: Reichtum, der von seinem Besitzer zu seinem Unglück gehütet wird“ (Koh 5, 10f). Und etwas weiter spricht der Weise das schöne Wort: „Sein Teil

⁵ Vgl. Kuschke, Arm und reich im AT: ZAW 16 (1939) 37.

genießen, das ist eine Gabe Gottes“ (5,18). Er bedauert den Reichen in seinem Reichtum und seinem Geiz: „Niemand ist schlimmer daran, als wer sich selber nichts gönnt, und der Lohn seiner Mißgunst trifft ihn selbst“ (Sir 14,6). Später noch, in der rabbinischen Literatur, finden wir auf die Frage: Wer ist reich? die Antwort: „Derjenige, der Vergnügen von seinem Reichtum hat, ihn genießt“ (Schabb 25b). Das braucht nicht Hedonismus zu sein, sondern kann die Dankbarkeit des Beschenkten und die eigene bewußte Eingliederung in Gottes Ordnung bedeuten. Es wird auch nicht gesagt, daß diese Gier nach Geld äußerlich erfolglos ist, im Gegenteil: „Mancher wird reich durch sein Sparen und seine Knickerei und folgender Lohn wird ihm zuteil; er kann sagen: Ich habe nun Ruhe erlangt; jetzt will ich meine Güter genießen! Er weiß doch nicht, wieviel Zeit noch vergehen wird, bis er sein Gut anderen überlassen und sterben muß“ (Sir 11,14). Er suchte also den Besitz und gewann ihn auch; er muß ihn aber doch lassen, ohne ihn richtig verwandt zu haben⁶.

Mit einem Reichtum, der so gesehen und erstrebt wird, ist augenscheinlich für den frommen Israeliten ein Makel verbunden; dieser Makel haftet dem 'ašir, dem Reichen selbst, an, der seinen Besitz von Gott loslöst und ihn als Ziel und Erfolg seiner eigenen Bemühungen ansieht. Ihm gegenüber steht der Reiche in Unschuld: „Glücklich der Reiche, der schuldlos gefunden wird, der nicht abweicht hinter dem Mammon her. Wer ist der, daß wir ihn preisen? Denn Wunderbares vollbrachte er in seinem Volke“ (Sir 31,8f); oder: „Gut ist der Reichtum, wenn keine Schuld an ihm klebt“ (Sir 13,24). Der Unterschied liegt also nicht im Reichtum, auch nicht unbedingt in der Art, wie er erworben wurde, sondern in der Verschiedenheit der Einstellung, die der Reiche zu seinen Gütern einnimmt. Der Fromme weiß, „daß nicht die Schnellen über den Lauf verfügen, noch die Helden über den Krieg, noch auch die Weisen über das Brot, noch die Klugen über den Reichtum, noch die Verständigen über die Gunst, sondern Zeit und Geschick widerfährt ihnen allen“ (Koh 9,11). Er kennt aber aus der Erfahrung den Reichen, der ihm innerlich fremd ist: „Viele ließen sich des Goldes wegen fangen, und das Unheil lag doch vor ihnen“ (Sir 31,6). Sein Urteil lautet: „Besser wenig in der Furcht Jahves, als ein großer Schatz und Unruhe dabei“ (Prov 15,16).

Es gibt noch eine andere Art Reichtum, der besonders belastet ist, weil er aus Gewalttat, Bedrückung und Betrug stammt. Jeremias hat ihn meisterhaft gezeichnet: „Frevler finden sich in meinem Volke; man legt sich auf die Lauer, so wie sich Vogelsteller ducken; sie stellen Fallen, um Menschen zu fangen. Wie ein Korb angefüllt mit Vögeln, also sind ihre Häuser mit betrügerischem Erwerb angefüllt. Auf solche Art sind sie groß und reich geworden“ (5,27). Ähnliche Schilderungen finden wir bei den Propheten und in der Weisheitsliteratur an vielen Stellen. Hier geht es aber gar nicht um den Reichen, sondern eigentlich um den Frevler, der den sichtbaren Erfolg seines Übeltuns in seinem wachsenden Reichtum protzig zur Schau stellt. Um die soziale Situation der prophetischen und nachprophetischen Zeit zu umschreiben, kann man diese Bemerkungen heranziehen, wie es Max Weber⁷,

⁶ Das Material dieses Spruches finden wir wieder in der Warnung des Herrn vor der Habsucht Lk 12, 16ff.

⁷ Weber M., Das antike Judentum, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III (Tübingen 1923).

Boström⁸ und viele andere tun. Sicher mußte die Häufung des Besitzes in der Hand einiger zu Spannungen führen, die die Volksordnung zerrütteten; und es ist ebenso sicher der verhältnismäßig leichte und rasche Gelderwerb, der dem Handel möglich ist, dem um seine Existenz ringenden Bauern ein Dorn im Auge gewesen. Kuschke zeichnet das Entstehen dieser Gegensätze⁹ und schließt: „Am Ende dieser Entwicklung standen sich gegenüber der König mit seinem Hof und die Masse der Untertanen; auf der einen Seite sehen wir ein selbstbewußtes, von Glanz und Luxus umgebenes Patriziat, reichgewordene Kaufleute und Handwerker, auf der anderen Seite die durch Steuerlasten und Fronen schwer ausgepreßten unteren Volksschichten.“ Weil es aber in diesen Auseinandersetzungen nicht eigentlich um den Reichtum ging, sondern um die Abwehr der Übergriffe frevlerischer Machthaber oder Betrüger, so lassen sich die Urteile nicht ohne weiteres dafür verwenden, den 'ašir zu charakterisieren. Sie sprechen vom raša', d. i. vom Übeltäter, der allerdings mit seinen Räubereien reich wird. Das ist die ärgerliche Wahrheit, die die Erfahrung lehrt und die in einem eigenartigen Vergleich im hebräischen Proverbientext zum Ausdruck kommt: „Ein anmutiges Weib empfängt Ehre; wie die Gewalttätigen Reichtum erhalten“ (11,16). Daß im alltäglichen Leben bei der Beurteilung des Reichen der Unterschied zwischen dem in falscher Haltung Reichen und dem aus Frevel Reichen nicht immer scharf gemacht wurde, ist verständlich. So erscheint der Vers Prov 22,2, der den Armen und den Reichen zusammenstellt als von Gott geschaffen und in Gottes Ordnung stehend, in Prov 29,13 etwas variiert: „Armer und Erpresser begegnen einander; der beiden das Augenlicht erhält, ist Jahve.“ Hier ist — vielleicht von der Erfahrung her — die Gleichsetzung vollzogen: Reicher = Erpresser. Es scheint in diesem Spruch sogar eine gewisse Resignation zu liegen: der Erpresser gehört zur Welt, wie sie nun einmal ist!

Um so bezeichnender ist es, wenn über diese beklagenswerte Entwicklung im sozialen Bereich das religiöse Problem des Reichen nicht vergessen wird. Der Fromme stellt sich nicht nur darum in Gegensatz zum Reichen, weil letzterer ein Frevler ist, sondern für ihn liegt im Reichtum der Versuch oder die große Gefahr, in eine Haltung der Selbstbehauptung Gott gegenüber zu kommen. Jeremias hat den Anspruch Gottes auf die restlose Hingabe des Menschen so formuliert: „(So) spricht Jahve: ein Weiser rühme sich nicht seiner Weisheit, und der Starke rühme sich nicht seiner Stärke, noch rühme sich ein Reicher seines Reichtums, sondern dessen rühme sich, wer sich rühmen will, daß er klug sei und mich erkenne, daß ich, Jahve es bin, der Gnade, Recht und Gerechtigkeit auf Erden übt, denn an diesem habe ich Wohlgefallen“ (9,22f). Und gerade hier stellt die Schrift den Abfall des Reichen fest. Was braucht er Gott, da sein Besitz ihn stark und sicher und glücklich macht! Das ist die eigentliche Sünde des Reichen, ohne Rücksicht darauf, ob er seinen Reichtum zu Recht oder zu Unrecht sein eigen nennt. Er sündigt gegen die Grundhaltung des israelitischen Menschen! „Das ist der Mann, der Gott nicht zu seiner Schutzwehr machte, sondern sich verließ auf seinen großen Reichtum und stark sich dünkte durch seine Bosheit“, sagt der

⁸ Boström G., Proverbiastudien; die Weisheit und das fremde Weib in Sprüche 1—9 (Lund 1935).

⁹ A. a. O. 37f.

Psalmist (52,9); und er stellt sich selbst ihm gegenüber: „Ich aber bin wie ein grünender Ölbaum im Hause Gottes; ich verlasse mich auf Gottes Gnade immer und ewig.“ Job ist sich darüber klar: „Wenn ich je auf Gold mein Vertrauen gesetzt habe und zum Feingold gesagt habe: Du bist meine Zuversicht; wenn ich mich gefreut habe, daß mein Vermögen groß war und daß meine Hand Ansehnliches erworben hatte... auch das wäre eine Verschuldung für den Strafrichter gewesen, denn ich hätte Gott in der Höhe die Treue gebrochen“ (31,24ff). Es ist bezeichnend, daß die Weisen den Gegensatz zwischen dem Frommen und dem Reichen, nicht dem Armen und dem Reichen, kennen: „Ein fester Turm ist der Name Jahves; dahin läuft der Fromme und findet sich gesichert. / Das Vermögen des Reichen ist seine feste Burg und gleich einer hohen Mauer — in seiner Einbildung. / Dem Sturz eines Mannes geht die Überhebung des Herzens voran; aber der Ehre geht Demut voran“ (Prov 18,10ff).

Den Sturz des Reichen erwartet der Fromme als sicher; denn er hat es doch gewagt, Gottes Ehre anzutasten: „Wer sich auf seinen Reichtum verläßt, der wird fallen, aber die Frommen werden grünen wie das Laub“ (Prov 11,28). Es hat kaum eine Haltung eine so leidenschaftliche Verurteilung erfahren wie die Hybris, und als Typus dieser Hybris gilt dem Weisen der Reiche. Boström weist darauf hin, daß es verfehlt ist, nach einer Beurteilung des „Reichtums an sich“ im AT zu fragen, und er hat recht; denn die Beurteilung bzw. Verurteilung zielt gar nicht auf den „Reichtum“, sondern auf den „Reichen“; sie geht von der Frage aus, wie er zu den Gütern steht, und da ist der Weise skeptisch. Er kennt die Macht des Geldes: „Viele hat das Gold zugrunde gerichtet; und es hat (sogar) das Herz von Königen irregeleitet“ (Sir 8,2). Er rät zur Demut, um der Gefahr, die im Gelde liegt, zu begegnen: „Mein Sohn, wenn du reich bist, wandle in Demut, so wirst du mehr geliebt werden als wer Geschenke gibt. Halte dich für klein vor allem Großen, so wirst du bei Gott Erbarmen finden“ (Sir 3,17f). Man kann die Warnung des Psalmisten hier anfügen: „Und wenn der Reichtum wächst, so hängt das Herz nicht daran“ (62,11). Einen klassischen Ausdruck hat diese Sorge um die rechte Haltung in dem Gebete gefunden, das in den Sprüchen Agurs, im 30. Kapitel des Spruchbuches, uns überliefert ist: „Um zweierlei bitte ich dich; versage es mir nicht, ehe ich sterbe: Falschheit und Lügenwort halte fern von mir; Armut und Reichtum gib mir nicht; laß mich den mir beschiedenen Teil Brot verzehren, damit ich nicht aus Übersättigung dich verleugne und sage: Wer ist der Herr?, aber auch nicht infolge der Armut zum Diebe werde und mich am Namen meines Gottes vergreife“ (30,7ff). Der Fromme weiß, daß Armut und Reichtum von Jahve kommen, und steht damit in der besten Tradition alttestamentlichen Glaubens. Er scheint aber nicht weniger von der Gewalt, ja Unentrinnbarkeit der Versuchung überzeugt zu sein, die im Reichtum liegt; das wird ihn die Beobachtung des Lebens gelehrt haben. Die Belastung des 'ašir stammt nicht aus Raub und Unterdrückung, ist überhaupt nicht notwendig mit dem Gut verbunden, das er besitzt, sondern aus seinem Inneren, weil der Mensch zu schwach ist, Reichtum in der rechten Haltung zu ertragen. Der Reichtum läßt ihn Gott vergessen, und das macht ihn zum Sünder. Das hebräische *kēšeš* in Prov 30,9 stellt Genesius-Buhl¹⁰ mit Recht zu dem griechischen *ἀπαρνέομαι* in der Verleugnung des Petrus (Matth 26,34).

¹⁰ Genesius-Buhl, Handwörterbuch über das AT (Leipzig 1921) 341.

Es steht also der 'ašir sicher ebensosehr in der religiösen wie in der soziologischen oder auch moralischen Bewertung oder besser Abwertung. An einigen Stellen wurde es schon deutlich, daß er zum saddiq, zum Gerechten, Recht-schaffenden und Frommen in Gegensatz gestellt wurde. Er ist nicht saddiq; nicht notwendig, weil er Unrecht tut, sondern weil er seine Pflichten Gott gegenüber nicht erfüllt. Quell nennt den saddiq den „durch Jahve anerkannten Frommen“¹¹; raša' ist normalerweise der Gegensatz, hier ist es der 'ašir. In dieser Gegenüberstellung dürfen wir wohl den stärksten Hinweis sehen, daß für den alttestamentlichen Frommen der 'ašir irgendwie quer zu Gott steht; und wir konnten feststellen, daß es sich bei seinem Vergehen gar nicht um frevelhaften Erwerb von Reichtum handeln muß, sondern er sündigt gegen den Hoheitsanspruch Gottes, für den das Alte Testament ein so waches Bewußtsein hat.

Am Schluß dieser Untersuchung wird wieder für Is 53,9 die Frage gestellt: Müssen wir dort einen anderen Begriff als 'ašir voraussetzen? Der Zusammenhang fordert die Erwähnung irgendeines Sünders; eines Menschen, der vom Propheten — nicht notwendig auch von der Allgemeinheit — abgelehnt wurde und dessen Gemeinschaft er von seiner Auffassung aus verabscheuen muß. Der *parallelismus membrorum* fordert eine Parallele zu raša' = Übeltäter. Die Verwendung des Begriffes 'ašir zeigt, daß er diesen Anforderungen entsprechen kann. Der 'ašir ist der Mensch in der Selbstbehauptung Gottes gegenüber, also ein Sünder¹²; es hat für diese Haltung wohl kaum einer ein wacheres Empfinden gehabt als Isaias II. Genesius-Buhl hat recht, wenn er die Deutung von 'ašir im üblen Sinne = Frevler für wenig wahrscheinlich hält; Frevler ist der raša' in der parallelen Verschälte. Der 'ašir ist der Typ einer ganz besonderen Sünde, eben der Hybris. Der Nachsatz könnte sogar andeuten, daß der Prophet hier an den Reichen denkt, der seinen Besitz durch Unrecht erworben hat; aber 'ašir kann auch ohne diese Erschwerung einen abträglichen Sinn haben. Man wird also nicht in diesem Vers eine Prophetie für die Matth 27,60 berichtete Grablegung des Herrn durch den reichen Joseph von Arimathäa sehen können, wie man manchmal findet. Barhebräus hat diese Deutung schon vorgetragen, und zwar auf Grund des syrischen Textes, von dem er selbst annahm, daß der Vers in Unordnung geraten sei^{12a}; aber auch bei Vigouroux finden wir sie, und selbst J.J. Fischer zeigt für sie Sympathien¹³, wenn er eine Begründung auch nicht versucht.

¹¹ Kittel G., Theologisches Wörterbuch zum NT (Stuttgart 1933ff) Bd. II, 179.

¹² Vgl. Kuschke 40.

^{12a} Vgl. Knabenbauer J., Commentarius in Isaiam Prophetam (Paris 1887) 137. ¹³ A. o. O. 136.

Der französische Episkopat und die heutige Sakramentenpastoral

Es ist schon ein Ereignis von ganz besonderer Bedeutung, daß der gesamte französische Episkopat sich im April 1951 versammelt hat, um für alle Bistümer Frankreichs einheitliche Richtlinien über die Spendung der heiligen Sakramente in der heutigen Zeit zu beraten und einzuführen. Zwar gab es auch früher schon Plenarversammlungen des französischen Episkopates, wie der Erzbischof-Coadjutor von Cambrai, Msgr. Guerry, auf dieser Bischofsversammlung ausführte. Während aber auf den seit dem 17. Jahrhundert bis zur französischen Revolution regelmäßig abgehaltenen Bischofskonferenzen keine ausgesprochen seelsorglichen Fragen behandelt wurden, mit Ausnahme der durch die Verteidigung der Rechte des Gallikanismus bekannt gewordenen Versammlung von 1682, die sich auch mit der Frage der Behandlung von Konvertiten befaßte, während ferner das Nationalkonzil von 1811 die Rechts- und Organisationsfragen behandelte, die sich aus dem Verhältnis zwischen Napoleon und dem Heiligen Stuhl ergaben, und schließlich durch die 1905 dekretierte Trennung von Kirche und Staat mehrere Bischofskonferenzen in den Jahren 1906 und 1907 veranlaßt wurden, die sich mit den durch das Dekret von 1905 akut gewordenen Problemen befassen mußten, war das Hauptanliegen der Plenarversammlung von 1951 ein rein seelsorgliches.

Die Vorarbeiten für diese Versammlung begannen schon 1949. Eine Kommission arbeitete einheitliche Richtlinien aus und stellte den Entwurf allen Bischöfen Frankreichs zu. Diese hatten Gelegenheit, ihre Stellungnahme kundzutun und Abänderungsvorschläge zu machen. Auch zwei Konsultoren Römischer Kongregationen wurden zur Mithilfe gewonnen. Sodann wurde nach Eingang der kritischen Bemerkungen und Abänderungsvorschläge der Entwurf der Kommission neu redigiert und der Plenarversammlung der französischen Bischöfe im April 1951 vorgelegt. Am 3. April 1951 wurden diese Weisungen als „Direktorium der Sakramentalen-Pastoral zum Gebrauch für den Klerus“ durch die Vollversammlung des Episkopates aller Bistümer Frankreichs angenommen und veröffentlicht¹.

Aus einer großen pastoralen Bewegung entstanden, die mit den Begriffen „Katholische Aktion“, „Liturgische Bewegung“, „Verkündigungstheologie“, „Mission und Apostolat“ konkret umschrieben ist, will dieses Direktorium eine „Zusammenfassung der Grundsätze und praktischen Regeln“ für die Spendung der heiligen Sakramente sein, ein zeitgemäßes Hilfsmittel für den Seelsorger, das ihm die Möglichkeit bietet, die durch die pastorale Bewegung der letzten Jahrzehnte gewonnenen Erkenntnisse auszuwerten und einen gangbaren Weg aus den Kontroversen der Zeit zu finden.

Msgr. Guerry hat als Berichterstatter der erwähnten Kommission in einer grundlegenden und großangelegten, sehr instruktiven Ansprache auf der Plenarversammlung die heute in Frankreich diskutierten Probleme dieses Gebietes klar herausgestellt und eine in ihrer Bedeutung und Tragweite nicht zu unterschätzende Begründung der dem Direktorium zugrunde liegenden Gesamthaltung gegeben. In der Anordnung der in diesem Direktorium enthaltenen Weisungen finden wir Anklänge an die Synodalstatuten, wie sie in

¹ Directoire pour la pastorale des sacrements, à l'usage du Clergé. Adopté par l'assemblée plénière de l'épiscopat pour tous les diocèses de France, Paris: Bonne Presse.

manchen Bistümern vorliegen und z.B. als Entwurf im Jahre 1946 für das Bistum Trier herausgegeben worden sind.

Es sei hier auf einige besonders auffallende Punkte hingewiesen: Es wird die Frage erwogen, ob man Kinder aus nicht mehr religiösen Familien überhaupt noch zur Taufe zulassen soll, und die Weisung gegeben: Die Taufe ist nicht ein Gunsterweis; wenn die Eltern nicht praktizieren, so berechtigt uns dies nicht dazu, sie als Apostaten zu betrachten; wenn die Eltern um die Taufe eines Kindes bitten, so spricht aus diesem Umstand die Vermutung dafür, daß sie noch religiös eingestellt sind (Art. 15). — Es wird das Problem der Spendung der hl. Firmung als sogenannte Lebensweihe um die Zeit der Schulentlassung behandelt und im Sinne der Weisungen der hl. Sakramentenkongregation darauf hingewiesen, daß nach dem Wunsch der Kirche die hl. Firmung den Kindern um die Zeit der Erlangung des Vernunftgebrauches gespendet werden soll; es würde gegen den Willen der Kirche sein, die Firmung aufzuschieben (vgl. Art. 31 und 32). — Auf die Frage, ob es überhaupt noch einen Sinn hat, Kinder zu der Frühkommunion zuzulassen, wenn sie aus entchristlichter Familie kommen, wird die Antwort gegeben: Die Zulassung zur Frühkommunion darf nicht ein Vorrecht der Kinder aus christlichen Familien sein; die Zulassung zur Frühkommunion kann für ein Kind die Bürgschaft für treues Aushalten sein (vgl. Art. 38). — Für die seelsorgliche Behandlung von Geschiedenen, die eine neue bürgerliche Ehe eingegangen sind, wird die Weisung gegeben: „Die Seelsorger dürfen diesen geschiedenen Wiederverheirateten nicht verheimlichen, daß sie ihre Pflicht verletzt haben, die von ihnen einen Heroismus verlangt hätte. Sie können sie offensichtlich nicht zu den Sakramenten zulassen. Auf alle Fälle werden sie ihnen mit der größten Liebe begegnen. Sie werden sie ermahnen, ein christliches Leben zu führen durch Gebet und Teilnahme am Pfarrgottesdienst. Man wird ferner darüber wachen, daß ihre Kinder getauft werden und eine christliche Erziehung erhalten, auf die sie ein Recht haben“ (Art. 75).

Das ausführliche Referat von Msgr. Guerry und der Text des Direktoriums wurden von Alumnen des Bischöflichen Priesterseminars in Aachen unter der Regie von Regens Prof. Dr. Jos. Hünemann in deutscher Übersetzung herausgegeben². Die deutsche Ausgabe des Buches ist sehr zu empfehlen. Das Buch vermag für Predigt und religiöse Unterweisung sehr beachtenswerte Anregungen zu geben; es bietet Stoff für eingehendere Besprechungen seelsorglicher Probleme bei Dekanatskapiteln und Pastoralkonferenzen. Das diesem Direktorium zugrundeliegende seelsorgliche Anliegen ist auch für die Seelsorger der deutschen Bistümer das große Anliegen unserer Zeit: vertiefte Gewissensbildung der Gläubigen, Einführung in das Wesen der hl. Sakramente und Erzielung eines intensiveren sakramentalen Lebens.

Trier

Offizial Dr. Albert Heintz

² Hünemann, Josef: Der französische Episkopat und die heutige Sakramenten-Pastoral. Hrsg. vom Priesterseminar Aachen, 1952. 72 S., DM 2,95. — Es sei noch verwiesen auf J. Höffner, Probleme und neue Wege der Dorfseelsorge in Frankreich: TTZ 56 (1947), S. 153/7; A. Patheiger, Erstkommunion und feierliche Kommunion in Frankreich: ebd. 241/3; A. Hammann, Religiöse Gegenwartsfragen in Frankreich: ebd. 58 (1949) S. 193/200.

KIRCHEN- UND THEOLOGIEGESCHICHTE

Schreiber, Georg (Herausgeber): Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken. Bd. 1, 2. Freiburg, Herder 1951. LXXVII, 487 u. VII, 630 S. Ln. 56,— DM.

Die Wissenschaft im katholischen Deutschland konnte zum 400. Gedenktag der Eröffnung des Trienter Konzils — wenn auch etwas verspätet — mit zwei bedeutsamen Werken zur Geschichte des Tridentinums aufwarten: dem bereits in 2. Aufl. vorliegenden ersten Band der Geschichte des Konzils von Trient von Hubert Jedin (vgl. ds. Zschr. 61, 1952, S. 121 f.) und dem hier anzuzeigenden Werk Georg Schreibers. Daß beide Werke im Herderschen Verlagshaus erscheinen konnten, fügt den Verdiensten dieses mittlerweilen auf eine beste Tradition von 150 Jahren zurückblickenden Unternehmens ein neues hinzu. — Schreiber hat für seine Jubiläumsgabe 37 Gelehrte aus allen Zweigen der Theologie und Geschichte gewonnen; einen so stattlichen Stab von Mitarbeitern zu einem fest umrissenen Themenkreis zu vereinigen vermag nur ein Gelehrter, der Jahrzehnte hindurch weitreichende wissenschaftliche und persönliche Beziehungen pflegte und Forschung und Forscher in ihrem Werden und Wert beobachtete. Die Absicht des von Sch. herausgegebenen Sammelwerkes ist natürlich eine andere als die des Geschichtswerkes von Jedin; es will Beiträge zum Werden (Bd. 1) und Wirken des Konzils (Bd. 2) liefern und von den verschiedenen theologischen Disziplinen und geschichtlichen Aspekten her die Bedeutung jener Kirchenversammlung beleuchten. Bd. 1 unternimmt dies von dogmatischen und kirchenrechtlichen Standpunkten aus und vom reformatorischen Anliegen her, aus allgemeiner theologiegeschichtlicher, liturgie- und frömmigkeitsgeschichtlicher Sicht. Der Hauptanteil des Werkes entfällt auf die Wirkungen des Konzils, deren Widerschein im Bereich des Kulturellen bereits einen Teil des ersten Bandes gewidmet ist, während der zweite Band die Stellung eines Großteils der deutschen Bistümer und der größeren Orden zum Konzil und seinen Forderungen untersucht. — Die sachliche Auswahl der Einzelthemen ist bedingt durch das Interessen- und Forschungsgebiet der Mitarbeiter und kann deswegen nicht die Erwartungen und Wünsche aller erfüllen. Rezensent vermißt z. B. schmerzlich einen Beitrag zum Seminardekret und seiner Wirkung in den verschiedenen Ländern. Es wäre reizvoll gewesen, die bisher von der Forschung kaum gesehene Entwicklung von der tridentinischen zur heutigen Seminaridee darzustellen. (Daß hier eine bedeutsame Entwicklung vorliegt ist durch die unzutreffende Bezeichnung der heutigen Seminarien mit vollem theologisch-wissenschaftlichem Ausbildungskurs als „tridentinischer Seminare“ verschleiert worden.) Wer die Behandlung eines bestimmten Themas in diesem Werk vermißt, der wird jedoch, — das sei ausdrücklich betont — weitgehend entschädigt durch das ausführliche und zuverlässige Register, auf das Festschriften und Sammelwerke leider so oft verzichten. Der Herausgeber versteht es zudem, in einer 67 S. umfassenden Einführung („Das tridentinische Konzil im Spektrum weltgeschichtlicher Rückbesinnung. Aufbruch neugestalteter Ideen und Kräfte“) die vielfältigen Einzeldarstellungen, — aus denen für die Leser unserer Zeitschrift der Beitrag von H. Ries, Trier und Trient (2. S. 245/65) eigens vermerkt sein soll, — zu einer Einheit zu verbinden und geistesgeschichtlich zu durchleuchten. — Der wissenschaftliche Ertrag dieses Werkes reicht weit über den Bereich der engeren Kirchen- und Konzilsgeschichte hinaus und wird seine volle Wertung erst in der künftigen Geschichtsschreibung der nachtridentinischen Zeit erfahren.

E. Hegel

Iserloh, Erwin: Die Eucharistielehre in der Darstellung des Johannes Eck. Ein Beitrag zur vortridentinischen Kontroverstheologie über das Meßopfer. Münster/W: Aschendorff 1950. (Reformationgeschichtliche Studien und Texte 73/74.) XVI, 370 S.

Iserloh, Erwin: Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther. Münster/W: Aschendorff 1952. (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubenspaltung. Vereinsschriften der Gesellschaft z. Herausgabe des Corpus Catholicorum 10.) 60 S.

In der ersten und größeren Schrift führt I. uns zunächst in die Aufgabe und Methode seiner Untersuchung ein, in der die Forschungen von Joseph Lortz weitergeführt werden, gibt sodann einen Überblick über die Werke Ecks, die von der Eucharistie handeln, und stellt vom 3. Kapitel an die Auffassung der heiligen Eucharistie durch Eck dar: die Frage der Kommunion unter beiden Gestalten, die Messe als Opfer, die Verteidigung der Privatmesse, die Teilnahme der Laien am Opfer und die Eucharistie als Kommunion. Außer Eck zog I. auch die andern Kontroverstheologen der 1. Hälfte des 16. Jahrhunderts

heran: Murner, Emser, Heinrich VIII, Cochlaeus, Schatzgeyer und Mensing, aus denen I. in der zweiten angezeigten Schrift kurze, bezeichnende Auszüge bringt. Während I. über Luther sehr milde denkt und spricht und auch die Absicht Luthers, Neuerungen einzuführen, bestreitet, wird Eck von I. einem harten Urteil unterworfen. Er habe sich zuwillen nur von der augenblicklichen taktischen Lage zu irgendeiner Antwort bestimmen lassen, die weder mit sonstigen Äußerungen Ecks immer übereinstimme noch aus einer tiefen Glaubenseinsicht stamme, obwohl Eck die Schriften Schatzgeyers gelesen habe. Vor allem habe Eck das eucharistische Opfer als Opfer Christi nicht erkannt, die Beziehung der Eucharistie zum Kreuzesopfer zu wenig beachtet und sei dadurch nicht durchgestoßen zu einer allseitigen Schau, wie Christus in und mit seiner Braut, der Kirche, in der Eucharistie opfert. Man möchte von diesem Urteil an die künftigen Forschungen, die I. ankündigt, appellieren, in denen er die gesamte Theologie, Verkündigung und Frömmigkeit des ausgehenden 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts heranziehen muß, um festzustellen, was Eck leisten konnte und was nicht.

In der kleineren 2. Schrift hebt I. seine Ansicht, daß die katholische Kontroverstheologie vor dem Tridentinum in der Verteidigung des hl. Meßopfers größtenteils versagt habe, von der entgegenstehenden Meinung des Tübinger Professors Fr. X. Arnold ab.

H a u b s t, Rudolf: Das Bild des einen und dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues. Trier: Paulinus-Verlag 1952 (Trierer Theologische Studien 4). XXII, 346 S.

Die Besprechung des sehr umfangreichen und inhaltsschweren Buches darf kurz sein, weil Verf. selber in dieser Zeitschrift 61 (1952) 21–30 über die Bedeutung des Trinitätsgedankens bei Nikolaus von Kues berichtet hat. Im 1. Teil des Buches zeigt H., wie Cusanus den Kosmos dreieinig aufgebaut sich denkt. Dabei werden wir mit dem „Dreischlag“ des Raimundus Lullus bekannt gemacht und sehen, wie Cusanus ihn verwertet hat. Sodann werden wir in die Bedeutung der Ternare „principium, medium, finis“ und „materia, forma, conexio“ eingeführt. Im 2. Teile stellt H. dar, wie Cusanus den Menschen als Bild der göttlichen Dreieinigkeit erblickt. Der 3. Teil bringt unserem Verständnis den Mathematiker Nikolaus von Kues näher, der von der Dreizahl und der Symbolik des Kreises und Dreiecks ausgehend sich in eine sogenannte mathematische Mystik vertieft. Eine Nachlese und Zusammenfassung beschließen die sehr wertvolle Untersuchung, der einige bisher ungedruckte Quellen beigegeben sind.

H. ist den Ideen unseres großen Landsmannes und seiner Vorgänger, von denen besonders Heymerich von Kamp genannt zu werden verdient, in jahrelanger, emsiger Arbeit nachgegangen, ist bis zu neuen Quellen vorgedrungen und hat vor allem die Theologie als das Herz der Gedankenwelt des Cusanus erkennbar gemacht, von dem seine philosophischen und mathematischen Ideen durchblutet sind. H., selber ganz erfüllt von dem Reichtum des Cusanus, läßt uns dem Aufstieg vom Spiegelbild und Symbol bis in die Nähe des unzugänglichen Lichtes nachschauen. Die Mühe, das Buch durcharbeiten, das vom Hauptgeheimnis unseres Gebetes und unserer Verkündigung handelt, lohnt sich reichlich. Ignaz Backes

LITURGIEWISSENSCHAFT

J u n g m a n n, Joseph Andreas: Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. 3. verbesserte Aufl. 2 Bde., Wien: Herder 1952.

Da das Werk bereits im letzten Jg. ds. Zschr. (S. 150 f.) besprochen worden ist, gilt es hier nur, das Erscheinen der dort angekündigten dritten Aufl. kurz anzuzeigen. Sie hat den ungewöhnlich reichen Ertrag, den die liturgiewissenschaftliche Forschung über die Messe in den vier Jahren seit dem ersten Erscheinen eingebracht hat, gewissenhaft eingebaut, und kaum eine Seite der Neuauflage ist, wie das Vorwort sagt, von dieser Einbau-Arbeit unberührt geblieben. Insbesondere war Umstellung auf zwei nun endlich vorliegende wichtige wissenschaftliche Editionen zur Geschichte der Messe und Meßfrömmigkeit geboten: auf die Edition der Ordines Romani durch den Straßburger Liturgiker Michel Andrieu (Spicilegium Solesmense 23. 24, Löwen 1951) und auf die der Werke Amalars durch den römischen Liturgiker J. M. Hanssens S. J. (Studi e Testi 138–140, Rom 1948–50). Wie zu erwarten, ergaben sich auf Grund dieser Editionen eine Reihe von Präzisionen, von denen hier nur zwei erwähnt seien. Die trinitarische Deutung des Kyrie (für deren Ursprünglichkeit sich unlängst noch einmal J. Brinktrine gegen J. und den Rez. eingesetzt hat: Theol. u. Gl. 1952, 357 f.) fehlt noch in den älteren Schriften Amalars; erst in dieser letzten Periode ist er zu ihr übergegangen (I, 439). Das zweite Beispiel ist für die rheinische Liturgiegeschichte bedeutsam. In den beiden ersten Aufl. hatte J. die wichtigste frühmittelalterl. Zwischenstation auf dem Weg zur heutigen römischen Messe nach der Bibliothekshand der Haupthandschrift, einem normannischen Bischofsstädtchen, den „Meßordo der Séezgruppe“ genannt. Er trägt nun auf Grund der Forschungen des flämischen Prämonstratensers Bonifaz Luyckx den Namen „rheinischer Meßordo“: es hat sich herausgestellt, daß sein wichtigstes Strahlungszentrum an einer Stätte liegt, die die Liturgiewissenschaft bereits als „Knoten-

punkt" in der Geschichte des Pontifikale kannte: in St. Alban in Mainz. (I, 124 ff.). Nur in seltenen Fällen ist entlegene einschlägige Literatur übersehen, so etwa I, 205—207 K. Kügler, Die deutsche Singmesse in der Diözese Würzburg: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 6 (1938), 50—106 oder I, 220 A. 29 St. Chen, *Historia tentaminum missionariorum Societatis Jesu pro Liturgia Sinica in saeculo XVII, Romae 1951* und die Notizen über das „Irokesische Hochamt“ in Kanada: *Orate fratres* 21 (1942), 322—327 und G. Ellard, *The Mass of the future*, Milwaukee 1948, 255.

Hacker, Joseph: Die Messe in den deutschen Diözesan-Gesang- und Gebetbüchern von der Aufklärungszeit bis zur Gegenwart mit einem Überblick über die Geschichte dieser Bücher. München: 1950. (Münchener Theologische Studien II, 1.)

Der Verf., Subregens am Passauer Priesterseminar und Bearbeiter der inzwischen erschienenen Neufassung des Passauer Diözesan-Gesang- und Gebetbuchs hat sich als Thema seiner Münchener Dissertation aus den vielen noch unbehandelten Fragen, die die Diözesan-Gesang- und Gebetbücher der liturgie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Forschung stellen, die zentralste ausgewählt: die nach der Rolle, die sie dem Zentralakt des christlichen Kults, der Messe, gewähren. Die Antwort, auf besonnenen, stets gut unterbauten Überlegungen aufruhend, ist höchst lehrreich und tröstlich. Es zeigt sich nämlich, wie diese hochbedeutsamen Gebetbücher des christlichen Volkes in dem hier überschauten Zeitraum immer deutlicher die mittelalterliche Distanz des Volkes vom liturgischen Vorgang am Altar und die damit gegebene subjektive Ausprägung katholischer Maßfrömmigkeit überwinden. Ein erster in seiner Bedeutung nicht zu unterschätzender Anstoß in dieser Richtung ist bereits von den liturgiepastoralen Bestrebungen der katholischen Aufklärung ausgegangen; er hat zur deutschen Singmesse (allerdings auch zu ihrer ungenügenden textlichen Ausprägung) und zum entscheidenden „Auftrieb“ des „Deutschen Hochamts“ geführt, dessen Wurzeln bis ins MA zurückreichen. Den entscheidenden Anstoß für den Rückweg zu eigentlicher Mitfeier der Messe haben aber erst die Kommunionsdekrete des seligen Papstes Pius X. gegeben; von etwa 1930 ab wird ihre Einwirkung auf die deutschen Diözesan-Gesang- und Gebetbücher immer deutlicher.

Besonders wohltuend empfindet man es, daß mit H. aus dem gleichen altbayrischen Raum, aus dem unlängst sehr unbesonnene Stimmen gegen das „Deutsche Hochamt“ zu hören waren (anlässlich seiner 1943 erfolgten römischen Anerkennung; vgl. *Klerusblatt* 1947, 48 ff.) eine so besonnene Stimme sich mit so guten Gründen für das „Deutsche Hochamt“ zu Wort gemeldet hat (38—44; 73—75).

Übersehen ist leider die große, reich aus den Quellen belegte Untersuchung von K. Kügler, Die deutsche Singmesse in der Diözese Würzburg: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 6 (1938), 50—106. Fischer

MORALTHEOLOGIE

Schöllgen, Werner: *Zeitgeist und Caritas*. Graz-Salzburg-Wien: Ant. Pustet.

Die hier veröffentlichten zwei Vorträge sollten alle lesen, die an maßgebender Stelle in caritativer Arbeit stehen. Sie stellen große Anforderungen an den Leser, bieten dafür aber überraschende Erkenntnisse für die Situation der Caritas und der Medizin, die sich infolge ganz neuer Ergebnisse der Naturwissenschaften, insbesondere der Technik und der Chemie, aber auch der Psychologie grundlegend geändert hat. Sch. zeigt von der Soziologie her die Probleme unserer Zeit und damit auch der Caritas, aber auch die neuen Wege zur Hilfe. Die Soziologie weist auch die Aufgaben der „Werke der Barmherzigkeit“ der heutigen Situation entsprechend auf. Echt und tief erfaßtes Christentum ist weit genug, sich diese Ergebnisse der Wissenschaft nutzbar zu machen.

Steinbüchel, Theodor: *Religion und Moral im Lichte christlicher personaler Existenz*. Frankfurt/M.: Knecht.

Mit der ihm eigenen philosophischen Gründlichkeit gibt St. in diesen, aus seinem Nachlaß herausgegebenen, Vorträgen Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Sittlichkeit, Sein und Bezogenheit der Person, christlicher Freiheit. Religion kann nicht aus Sittlichkeit abgeleitet werden, gibt ihr aber die festeste Grundlage, Person ist Sein in Freiheit. Christliches Ethos ist personalistisch, die Entscheidung in Freiheit ist der Weg zu Gott. Das Buch ersetzt manche ephemeren Produkte der assetzlichen und pastoralen Literatur und wird zum Studium empfohlen.

Egenter, Richard: *Frauenjugend. Natur und Gnade*. Ettal: Buch- u. Kunst-Verl. o. J.: [1951] 261 S. kart. 6,30, geb. 8,10 DM.

Der Untertitel besagt, worauf es E. in den dem Buche zugrundeliegenden Vorträgen ankam: Frauliches Sein und Leben wird in der Sicht der Natur und des Christentums aufgezeigt und unter geschickter Verwertung der Forschungsergebnisse der modernen

Tiefenpsychologie und Pädagogik in einer so ansprechenden und lebendigen Form vorgetragen, daß der Leser noch die anregende Frische spürt. Es ist gut, daß E. die Pflege des gottgewollten Natürlichen betont, aber auch hervorhebt, daß ohne Wachsamkeit und ohne das Ja zum Kreuze ein christlich geformtes Leben nicht möglich ist. Das Buch ist eine wertvolle Hilfe für die mit der Führung weiblicher Jugend Betrauten!

Eberle, A.: Ist der Dillinger Moralprofessor Christoph Rassler der Begründer des Äquiprobabilismus? Freiburg: Herder 1951.

Die Schrift enthält mehr, als der Titel vermuten läßt. Im Anschluß an die Frage nach der Entstehung des Äqu. bietet Verf. noch einmal das Für und Wider von Probabilismus und Äquiprobabilismus und erörtert dabei die wechselnde Auffassung des hl. Alfons. E. kommt in seinen klaren Ausführungen zu dem Schluß: Probabilismus und Äquiprobabilismus treffen sich in der Form, wie sie in den Hauptzeiten wissenschaftlicher Auseinandersetzungen von führenden Persönlichkeiten vertreten und verteidigt wurden, auf der Linie eines vernünftigen (gemäßigten) Probabilismus (S. 64). Es ist gut, daß Verf. abschließend noch einmal daran erinnert, daß die christliche Sittenlehre eine personale Begegnung mit Gott voraussetzt, in der die Liebe die höchste Form ist, daß aber die menschliche Freiheit keineswegs Willkür bedeutet, sondern Nachfolge Christi in freudigem Gehorsam gegen den göttlichen Willen. Seelhammer

VERSCHIEDENES

Handbuch des Bistums Trier. 20. Ausgabe. Trier: Verl. des Bischöfl. Generalvikariats 1952. XII, 1168 S. 1 Karte.

Aus dem „Schematismus der Geistlichen im Bistum Trier“ (zuerst 1827), der sich alsbald zu einem Realschematismus des Bistums entwickelte, ist das umfassende Handbuch geworden mit seinen reichhaltigen statistischen und geschichtlichen Angaben, das seit seiner 19. Ausgabe (1938) vom Bistumsarchiv und seinem Leiter, Dr. Alois Thomas, betreut wird. Es kann dem Klerus bestens empfohlen werden und wird auch den Bistums- und Pfarrhistorikern zur ersten Orientierung willkommene Dienste leisten.

Hegel

Schiffers, Heinrich: Die Pfarre Hünshoven im Wandel der Jahrhunderte. Zugleich ein Beitrag zur preußischen Kirchenpolitik und zur Ära des Kölner Erzbischofs Graf Ferdinand von Spiegel zu Desenberg (Veröffentlichungen des Bischöflichen Diözesanarchivs Aachen Bd. 12). Aachen 1951, Verlag Johannes Volk, 204 S.

Die Darstellung beginnt mit der ersten urkundlichen Erwähnung der Kirche 1217. Auf die Möglichkeit der Entstehung in fränkischer Zeit weist Verf. hin, ohne positive Ergebnisse anzustreben. Ein großer Teil des Buches (S. 112–156) ist dem Schicksal der Pfarrkirche seit der Franzosenzeit gewidmet: sie wird zunächst Sukkursalkirche, dann 1808 unterdrückt. Daß man zwar eine neue Rechtsgrundlage schuf, praktisch aber alles beim alten beließ, ist bezeichnend für die französische Kirchenpolitik im Rheinland. Folgerungen aus dem neuen Rechtszustand wurden erst in preußischer Zeit gezogen. Sie gaben Anlaß zu langjährigen Streitigkeiten. Erzb. Spiegel, rechtlich denkender und tüchtiger Verwaltungsfachmann, betrachtete die Aufhebung zwar als rechtsgültig, aber als ein Unrecht, daß wiedergutzumachen sei. Seine Rolle ist jedoch bescheidener als der Untertitel der Schrift erwarten läßt. Sie kann in erster Linie lokales Interesse in Anspruch nehmen.

E. Hegel

Schmitt, Jean Pierre: Geschichte des Gregorianischen Choralgesanges. Trier: Paulinus-Verlag 1952.

Verf. ist als einstiger Meisterschüler des bedeutenden internationalen Choralforschers Abt Paolo Feretti von der Päpstl. Hochschule für Kirchenmusik in Rom, die geeignete Persönlichkeit, ein solch wertvolles Büchlein zu schreiben. Er hat es mit Erfolg unternommen, in geschlossener Prägnanz eine weitläufige Materie zu gestalten, die bisher entweder nur in lose zusammenhängenden Kapiteln der Standardwerke der Geschichte der Kirchenmusik geboten wurde, oder als Einzelthematik Gegenstand spezieller Untersuchungen war. In lückenlosem Aufbau werden nicht nur die äußeren Erscheinungsformen choralgeschichtlicher Entwicklung, sondern auch deren geistes- und religionshistorischen Grundlagen aufgezeigt. Die Sprache des Werkchens, zu dem Domkapellmeister Dr. J. Klassen (Trier) das Vorwort schrieb, ist schlicht und klar, es informiert dadurch außer dem Kirchenmusiker vor allem den theologisch und liturgisch Beflissenen Leser kurz, gediegen und wesentlich. Hierin liegt sein Wert und seine Empfehlung. P. Schuh

Zwei Bücher, die jeden Seelsorger angehen

JOSEPH PASCHER
EUCHARISTIA

Gestalt und Vollzug

Zweite, erweiterte Auflage

80, 392 Seiten in Halbleinen gebunden mit Schutzumschlag 14,60 DM

Dem Verfasser geht es in diesem überaus anregenden Werk zunächst darum, den objektiven Sinn der eucharistischen Feier zu entfalten, indem er Wort für Wort die heiligen Texte in sorgfältiger Untersuchung und in liebevollem Versenken zu ergründen sucht. Aus diesen Kapiteln ergeben sich bedeutungsvolle Folgerungen für den Vollzug, wobei namentlich das Schlußkapitel über die Auflösbarkeit der Tischgemeinschaft und über die Sendung sehr beachtlich ist. Wenn manche meinen, daß die liturgische Bewegung schon beim toten Punkt angelangt sei, so könnte dieses Buch sie belehren, daß die letzten Tiefen noch lange nicht ausgeschöpft sind. Für uns Priester, in deren Lebenszentrum die Eucharistie steht, bietet das Werk reichen Betrachtungsstoff.

Amtsblatt der Erzdiözese München-Freising

Das Buch verlegt der Erich Wewel Verlag in Gemeinschaft mit der Aschendorffschen Verlagsanstalt

JOSEPH PASCHER
**INWENDIGES LEBEN
IN DER WERKGEFAHR**

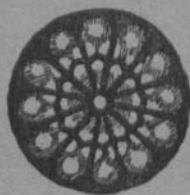
Zweite, veränderte Auflage

80, 141 Seiten in Halbleinen gebunden mit Schutzumschlag 6,80 DM

Auf der sicheren Grundlage von Bibel und Liturgie beschreibt Professor Pascher die Unterschiedlichkeit der religiösen Werke, und freimütig geißelt er eine in Glauben, Beten und Sakramentenempfang häufig zu beobachtende und das religiöse Leben zutiefst schädigende Verwerklischung, durch die alles Leben allmählich der Erstarrung verfällt. Das Buch lenkt die Aufmerksamkeit auf eine Wunde der gegenwärtigen privaten und gemeinschaftlichen Religiosität und ruft Priester wie Laien zu ernster Selbstbesinnung auf.

Freiburg im Breisgau
ERICH WEWEL VERLAG

BINSFELD
INHABER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 2938

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber - Philippi

Trier - Hauptmarkt

Fernruf 4492

seit 1846 gilt unsere besondere
Pflege der

**Katholischen Theologie und
Liturgik**

**Missale Romanum · Breviarum
Rom. · Collectio Rituum · Trau-
ungsritus · Beerdigungsritus ·
Liturg. Gebetbücher.
Religiöse Erbauungsbücher · Er-
zählungen · Jugendschriften für
die Pfarrbücherei finden Sie in guter
Auswahl bei uns vorrätig.**

**Ansichtssendungen
stehen jederzeit zur Verfügung**



**Spezialhaus für
Mittelmoselweine**

R. Lentzen-Deis
K.-G.

Bernkastel-Kues
an der Mosel

Mehweinflieferant · Weingroßhandlung
Ausländische · Süsse · Messweine

**Wichtig - zur Aufklärung
und Massenverbreitung!**

Professor Dr. Wilhelm Bartz

Falsche Propheten

„Jehovas Zeugen“ und die
„Neuapostolische Gemeinde“
2. Auflage

40 Seiten, Preis 50 Pfg.

Zuverlässig, klar und gemeinver-
ständlich unterrichtet die zeit-
nahe Schrift über die Geschichte,
die Organisation und die der
Bibel widerstrebenden Irrlehren
der beiden heute in Stadt und
Land am stärksten werbenden
und verbreiteten Sekten.

Paulinus - Verlag · Trier

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

62. JAHRGANG
PÄSTOR BONUS

inhalt

AUFSÄTZE:

- Die offenbarungsgeschichtliche Bedeutung der alttestamentlichen Botschaft vom Reiche Gottes / Hubert Junker 65
- Situationsethik und christliches Gewissen / Nikolaus Seelhammer 80
- Georgien und seine Bibel / Joseph Molitor 91

KLEINERE BEITRÄGE

- Zur Geschichte des Definitors / Albert Heintz 99
- Zum Hermesianismus im Trierer Priesterseminar / Eduard Hegel 108
- Das Turiner Grablinnen und die Wissenschaft / Franz Mußner 114
- Die Anwendung des Grundsatzes „Supplet Ecclesia“ auf die Trauungsvollmacht / Linus Hofmann 117
- Der Anteil der Eltern an der Frühlkommunion / R. Mentges 120

- BESPRECHUNGEN 122

1953 - Heft 2

PAULINUS - VERLAG - TRIER

BREVIARIUM ROMANUM

Das große Pustet-Brevier 1952

Das ideale Haus- und Chorbrevier mit neuem Psalterium, weist wieder alle Vorzüge der schönsten Vorkriegsausgaben unseres Verlages auf: große, klare, gut leserliche Schrift auf feinstem, gelblich getöntem Indiapapier, praktische Anordnung, schlankes Format, solide Einbände.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung

VERLAG FRIEDRICH PUSTET, REGENSBURG

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustrasse 7 • Fernsprecher 3115

Sortiment, Antiquariat, Lehrmittel-, Papier- u. Schreibwarenhandlung, Verlag

Schnelle, sorgfältige, reelle Besorgung von Büchern und Zeitschriften
im Rahmen der Möglichkeit!

Stets Eingang von liturgischen, theologischen und wissenschaftlichen
Neuerscheinungen.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der
Theologischen Fakultät Trier.

Schriftleiter: Dozent Dr. Karl Baus und Prof. Dr. Eduard Hegel, Trier, Rudolfinum.
Mitglieder der Schriftleitung: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Oewigerstraße 139
(Dogmatik); Prof. Dr. Wilh. Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamental-
theologie); Dozent Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Frühchristliche Literatur);
Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Oewiger Straße 28 (Liturgiewissenschaft);
Prof. Dr. Eduard Hegel, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte, Patrologie); Dozent
Dr. Linus Hoffmann, Trier, Weberbachstr. 72 (Kirchenrecht, Pastoraltheologie);
Prof. Dr. Hubert Junker, Trier Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof.
Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik und Homi-
letik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Dornfreihof 5 (Missionswissenschaft);
Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Mußner,
Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Matthias Schu-
ler, Trier, Weberbachstraße 72 (Kirchengeschichte, Patrologie); Prof. Dr. Nikol.
Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis:
15,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM. — Postscheckkonto Ludwigshafen Nr. 276 32.

Bestellungen und Anzeigen an den Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 54/56. Druck:
Paulinus-Druckerei GmbH., Trier.

Die offenbarungsgeschichtliche Bedeutung der alttestamentlichen Botschaft vom Reiche Gottes*

Von Professor Dr. Hubert Junker, Trier

Es ist eine der wichtigsten Aufgaben der heutigen Glaubensverkündigung und darum auch der wissenschaftlichen Theologie, dem Menschen unserer Zeit Gottes Offenbarung glaubwürdig darzustellen. An der Erfüllung dieser Aufgabe hat die alttestamentliche Wissenschaft in besonderer Weise mitzuarbeiten. Nicht nur deshalb, weil man die neutestamentliche Offenbarung nicht ohne ihre alttestamentliche Grundlage glaubhaft machen kann, sondern weil gerade das Alte Testament in unserer Zeit Gegenstand eines allgemeinen und lebhaften Interesses geworden ist. Denn es war die ungewollte erfreuliche Wirkung der antisemitischen Propaganda gegen das Alte Testament, daß nunmehr die Menschen wieder fragten: Was bedeutet denn dieses lebhaft umstrittene Buch? Hat es uns noch etwas zu sagen? Die theologische Wissenschaft ist damit aufgerufen, auf diese Frage eine positive Antwort zu geben und zu zeigen, wie im Alten Testament Gottes Offenbarung an die Menschheit herangetreten ist und noch heute zu ihr spricht. Wir können hier keine vollständige Antwort auf diese Frage geben, sondern nur versuchen, das Wesentliche, sozusagen die Mitte der alttestamentlichen Offenbarungsbotschaft Gottes zusammenzufassen und zu zeigen, wie die in ihr enthaltene religiöse Wahrheitsfülle sich lebendig von innen her in der alttestamentlichen Heilsgeschichte entfaltet, schließlich in der Offenbarung des Neuen Testaments ihre Vollendung und Erfüllung findet und so, von der Botschaft Christi her bestätigt und in Verbindung mit ihr sich auch noch als lebendiges Gotteswort für den heutigen Menschen bezeugt.

Die Begründung des Reiches Gottes in Israel durch den Bund von Sinai

Wollen wir die alttestamentliche Gottesbotschaft in ihrem wesentlichen Inhalt, in ihrer Mitte, treffen, so müssen wir diese dort suchen, wo das Alte Testament selbst sie hinverlegt, in die Gottesoffenbarung am Sinai und den dadurch begründeten Bund Gottes mit seinem Volke Israel. Dieser Bund war die äußere rechtliche Institution, die dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch in der Religion Israels ihre scharf umrissene Gestalt gab. Wir brauchen uns nicht aufzuhalten mit einer Darlegung der besondern rechtsgeschichtlichen Bedeutung des Wortes Bund bei den alten Israeliten¹, sondern fragen hier

* Vortrag, gehalten auf der Versammlung des Nordwestdeutschen Religionslehrerverbandes in Bonn am 29. Dezember 1952.

¹ Vgl. darüber die Ausführungen von Gottfried Quell im Theol. Wörterbuch zum NT 2, S. 106/27 und Joachim Begrich, Berit. Ein Beitrag zur Erfassung einer atl. Denkform: ZAW 60 (1944), S. 1/11.

nur nach dem religiösen Sinn, den der Bund vom Sinai für Israel haben sollte. Moses selbst gibt der Institution des Bundes eine kurze aber bedeutungsvolle Interpretation, wenn er Ex 19, 5f dem Volk im Namen Gottes zusichert: „Wenn ihr mir gehorchet und meinen Bund haltet, so sollt ihr unter allen Völkern mein mir besonders zugehöriges Volk sein. Denn mir gehört ja die ganze Erde, aber ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein.“

Dieses Wort will nicht als Vergleich verstanden werden und darf nicht abstrakt begrifflich erklärt werden. Moses meint damit eine greifbare Wirklichkeit, die durch den Bund in Israel geschaffen wird, und die wir aus der geschichtlichen Lage des damaligen Israel heraus sehen und betrachten müssen. Israel hatte in Ägypten als ein Sklavenvolk gelebt, nicht wie ein freies Volk nach eigenem Gesetz, sondern unter dem harten Gesetz eines fremden Unterdrückers, des Pharao. Dieser galt in Ägypten nicht als ein bloßer Mensch, sondern als der „Sohn des Re“, des Sonnengottes. So waren es also nach altorientalischer Auffassung letzten Endes fremde Götter, unter deren Macht und Herrschaft Israel in Ägypten gestanden hatte. Nun ist es aber durch Jahwe von der Gewaltherrschaft des Pharao befreit und soll fortan als freies Volk leben und keinen fremden Zwingherrn und keinen fremden Göttern mehr dienstbar sein. Jahwe selbst will dieses Volk zu seinem Volk machen, er allein will fortan sein Herr und König sein².

Das Königtum wurde im Alten Orient als der Anfang der Staatsgründung als der Übergang aus dem Zustand allgemeiner Willkür und Rechtlosigkeit zu einer festen, auf Gesetze gegründeten Ordnung betrachtet³. Die Begründung eines Königtums oder einer Königsherrschaft war darum in der altorientalischen Vorstellung ohne weiteres verbunden mit der Verkündigung eines Gesetzes, das als Grundlage der Ordnung dienen sollte für alle, die unter dieser Königsherrschaft

² Die Vorstellung, daß Jahwe durch die Befreiung aus Ägypten und durch die Gesetzgebung am Sinai seine „Königsherrschaft“ in und über Israel begründet hat, wird vielfach als spätere theologische Betrachtung angesehen. Jedoch die alten Stellen Ex 15, 18, Nm 23, 21, Dt 33, 5, ferner die hinter Richt 8, 23 und 1 Sam 8, 7 stehende Überlieferung, — die ihr Gewicht behält, auch wenn man den heutigen Wortlaut der Erzählungen aus der königlichen Zeit datiert, — zeigen, daß die Vorstellung von einer Königsherrschaft Jahwes in Israel vor die Einführung des Königtums zurückgeht. Vgl. dazu M. Buber, Königtum Gottes = Das Kommende. Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte des messianischen Glaubens I (1932) und meine Ausführungen in ds. Zschr. 56 (1947) S. 10/15: Das allgemeine Priestertum des Volkes Israel nach Ex 19, 6.

³ Vgl. darüber den Prolog zum Gesetz des Hammurabi und die charakteristische, durch die Wiederholung und den Zusammenhang unterstrichene Bemerkung in Richt 17, 6; 19, 1; 25, 25: „In jenen Tagen gab es keinen König in Israel. Ein jeder tat, was ihm gut dünkte.“

standen. Dementsprechend gehörte auch nach altisraelitischem Denken zu der Ausrufung der Königsherrschaft Jahwes über Israel als notwendige Ergänzung die Verkündigung eines Gesetzes, durch das Jahwes Herrschaft in und über Israel lebendige Wirklichkeit wurde. Dieses Gesetz, das Gott seinem Volk am Sinai gab und zur Grundlage des Bundes, d. h. der Religion Israels machte, war nicht ein rein religiöses Gesetz in dem Sinne, wie wir heute diesen Ausdruck verstehen, sondern ein alle Lebensbereiche des Volkes umfassendes und ordnendes Gesetz. Jahwe ist für Israel nicht nur der einzige und höchste Herr im religiösen Bereich; auch der ganze übrige menschliche Lebensbereich, in dem anderswo menschliches Recht, das Recht des Königs, gilt, steht in Israel unter dem Recht und dem Gesetz Jahwes⁴. Er ist Gott und König seines Volkes, d. h. Herr im allumfassenden Sinn des Wortes.

Mit dieser Verkündigung der Königsherrschaft Jahwes in Israel ist eine Vorstellung in die atl Offenbarungsgeschichte eingeführt, die bleibende und maßgebende Bedeutung in ihr gewinnt. Wir müssen diese Vorstellung scharf sehen und erfassen. Gott ist als Schöpfer der Herr und, bildlich gesprochen, der König der ganzen Welt, also aller Menschen und aller Völker. Aber Gottes Königtum über Israel beruht nicht nur auf dem natürlichen Verhältnis des Schöpfers zu seinem Geschöpf, sondern auf einem besonderen Verhältnis, das Israel zu Gott hat durch die geschichtliche Tatsache, daß Jahwe sich Israel geoffenbart und ihm sein Gesetz verkündet hat. Die israelitische Überlieferung hat diesen Unterschied klar gesehen. Dadurch, daß sie der Geschichte von der Offenbarung Gottes an die Väter Israels die biblische Urgeschichte der ganzen Menschheit (in Gen 1—11) voranstellte, zeigt sie deutlich, daß sie Jahwe, den Gott Israels, als den Schöpfergott betrachtet, der ursprünglich von der ganzen Menschheit als der einzige Gott verehrt wurde. Dann aber haben die übrigen Menschen ihn vergessen und kennen darum auch nicht mehr seinen Willen als die Norm des rechten Tuns. Nur Israel kennt noch diesen Gott, weil er sich bereits seinen Vätern geoffenbart und am Sinai dem Volke sein Gesetz als die Grundlage verkündet hat, auf der Israel als Volk Gottes nach Gottes Willen leben soll. So ist also durch Gottes Offenbarung an Israel ein greifbarer äußerer Bereich unter den Menschen geschaffen, in dem man den wahren Gott kennen und in der rechten Weise verehren kann, und in dem man das menschliche Leben in allen Bereichen nach der rechten Ordnung, nach dem geoffenbarten Willen Gottes leben kann. In Israel ist also

⁴ M. Noth, Die Gesetze im Pentateuch. Ihre Voraussetzungen und ihr Sinn = Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft Jg. 17, Geisteswiss. Kl. H. 2 (Halle 1940) hat mit Recht hervorgehoben, daß es in Israel kein „Königsrecht“, sondern nur „Gottesrecht“ gegeben hat, und daß die Begriffe „Bund“ und „Gesetz“ innerlich miteinander verknüpft waren; vgl. S. 57 ff: „Staatsordnung und Gesetzgebung“ und S. 63 ff: „Bund und Gesetz.“

Gottes Königsherrschaft nicht nur theoretischer, rechtlicher Anspruch wie anderswo auf der Welt, sondern hier ist sie greifbare von Gott selbst begründete Wirklichkeit geworden.

Die universale Ausweitung des Reiches Gottes in der Vision Is 2, 2—4.

Erscheint damit auch das Reich Gottes noch eingespannt in den engen Rahmen des kleinen Volkes Israel, die Gottesvorstellung, die dahinter steht, ist so erhaben und gewaltig, daß sie mit innerer Notwendigkeit bald diesen engen Rahmen sprengen wird. Schon von Anfang an ist solche Ausweitung angedeutet, wenn Israel als ein Königreich oder ein heiliges Volk von Priestern für Jahwe bezeichnet wird. Das bedeutet: Wie die Priester stellvertretend für das übrige Volk den heiligen Dienst Jahwes vollziehen, so steht Israel in seinem Dienst gegen seinen göttlichen König, in seinem Gehorsam gegen dessen Gesetz stellvertretend da für alle anderen Völker, die in gleicher Weise zum Dienst dieses göttlichen Königs verpflichtet wären. Damit ist die Möglichkeit angedeutet, daß auch sie eines Tages zu dem gleichen Dienst Gottes in seinem Reiche berufen werden können, ganz ähnlich wie in Gottes Segensverheißung an Abraham und seine Nachkommen (Gen 12, 3) angedeutet war, daß dereinst alle Geschlechter der Erde an der Fülle dieses Segens teilnehmen sollten.

Nachdem wir so die Bundesschließung und Gesetzgebung in Israel als die Begründung des Gottesreiches auf Erden verstehen gelernt haben, sind wir vorbereitet auf das innere Verständnis der erhabenen prophetischen Vision, in der uns die weltumspannende Ausweitung und Entfaltung der Königsherrschaft Gottes über alle Völker dargestellt wird: „Es wird geschehen am Ende der Tage, da steht der Berg mit dem Tempel Jahwes hoch da über alle Berge und erhaben über die Hügel, und es blicken froh zu ihm hin alle Völker. Und die vielen Völker werden gehen und sagen: Auf, wir wollen hinaufziehen zum Berge Jahwes, zum Tempel des Gottes Jakobs, auf daß er uns belehre über seine Wege und wir wandeln auf seinen Pfaden. Denn von Sion geht aus das Gesetz, und das Wort Jahwes⁵ von Jerusalem. Und so wird er dann als Richter walten zwischen den Völkern, und den vielen Nationen Entscheid und Belehrung erteilen, und sie werden ihre Schwerter umschmieden zu Pflugscharen und ihre Lanzenspitzen zu Winzermessern. Fortan wird dann nicht mehr Volk wider Volk das Schwert erheben, und nicht wird man noch den Krieg erlernen“ (Is 2, 2—4 = Mich 4, 1—3). Auch diese Vision dürfen wir nicht als irgendein vom Propheten gewähltes Bild verstehen und abstrakt ausdeuten, sondern wir müssen sie aus dem Vorstellungskreis heraus erklären, in dem sie wurzelt. Der Tempel

⁵ Das „Wort Jahwes“ ist in diesem Zusammenhang das königlich gebietende Herrscherwort Jahwes.

Jahwes, der in ihrem Mittelpunkt steht, gibt uns den Fingerzeig dazu. Das sonst für Tempel gebrauchte sumerische Lehnwort *hekal* (ê-gal) bezeichnet sowohl den Palast des Königs wie den Tempel, d. h. den Palast des göttlichen Königs. Als solcher ist der Tempel auch in dieser Vision aufgefaßt, und seine Nennung rief ohne weiteres bei den Zuhörern des Propheten die Vorstellungswelt des Königtums Jahwes wach. Jahwe thront in seinem Tempel inmitten seines Volkes Israel als König. Von dort her leitet und regiert er das Volk durch sein Gesetz. Denn nach alter mosaischer Anordnung erscheint das ganze Volk regelmäßig an den Festtagen vor Jahwe im Tempel, wo ihm die Priester das Gesetz Jahwes verkünden, auf daß das Volk es kennenlerne und befolge⁶. Die Vision schildert nun, wie „am Ende der Tage“, d. h. nach der gegenwärtigen Weltperiode, als Beginn einer neuen Weltzeit, das Königtum Jahwes über die ganze Erde ausgedehnt werden soll. Der Berg Sion, der den Tempel, den Königspalast Jahwes, trägt, wird dann als der weithin sichtbare Mittelpunkt der ganzen Welt dastehen, auf den alle Völker erwartungsvoll hinblicken. Dann werden nicht nur, wie bisher, die Stämme Israels, sondern alle Völker der Welt hinaufziehen, um sich über Jahwes Gesetz belehren zu lassen und sich damit unter seine Königsherrschaft zu stellen. Es verdient besondere Beachtung, daß in dieser Vision die Unterwerfung der Völker unter Jahwes Herrschaft und Gesetz freiwillig erfolgt und nicht durch Waffengewalt erzwungen wird wie in andern eschatologischen Darstellungen. Es ist die Sehnsucht nach wahrer Gerechtigkeit und nach der Frucht dieser Gerechtigkeit, nach dem Frieden, die auch die Heidenvölker erwartungsvoll ihre Blicke nach Jahwes Königssitz auf dem Sion richten läßt und sie treibt, sich freiwillig unter sein gerechtes, Frieden schaffendes Gesetz zu stellen. Wir brauchen hier nicht auf die Einzelerklärung dieser Vision einzugehen. Sie sollte im Zusammenhang zeigen, wie die Vorstellung von der Königsherrschaft Gottes in Israel aus der Fülle und Kraft ihres Inhaltes den nationalen Rahmen von innen heraus gesprengt hat und sich ausweitete in die Hoffnung auf ein die ganze Welt umfassendes Reich Gottes, in dem alle Völker sich unter Jahwes Gesetz stellen und an den Segnungen der Gerechtigkeit und des Friedens teilnehmen können.

Das Reich Gottes und das Königtum Davids

Die einfache gerade Linie, die von der Begründung der Königsherrschaft Jahwes in Israel bis zu der Vision des Isaias und Micha führt, umschreibt aber nicht die ganze Entwicklung und Entfaltung der atl

⁶ M. Noth, *Geschichte Israels* (Göttingen 1950), S. 87 f. sieht in Dt 31, 10—13 den Nachhall der Tatsache, daß vom Anfang des altisraelitischen sakralen Stämmeverbandes an in dem gemeinsamen Zentralheiligtum regelmäßig eine Verkündigung des Gottesrechtes stattgefunden hat.

Vorstellung vom Reiche Gottes. Diese empfing neue und für die weitere Offenbarung bedeutungsvolle Züge durch die Einfügung des geschichtlichen israelitischen Königtums in die Königsherrschaft Jahwes. Diese Einfügung ging nicht ohne Schwierigkeit vor sich. Von ihrer Begründung her hatte die Vorstellung von dem Königtum Jahwes in Israel im Gegensatz gestanden zu einem menschlichen Königtum. Als daher in den Tagen des alternden Samuel das Volk die Einführung eines politischen Königtums forderte, das die israelitischen Stämme zu fester Gegenwehr gegen seine Feinde, besonders die Philister, zusammenschließen sollte, sah Samuel in diesem Verlangen des Volkes zunächst eine Beeinträchtigung und eine Gefahr für die Königsherrschaft Jahwes in Israel und lehnte es darum ab. Aber auf Gottes ausdrückliche Weisung mußte er ihm doch nachgeben. Jahwes Vorsehung will das menschliche Königtum als äußere Institution in die Gottesherrschaft oder die Theokratie, die Moses begründet hatte, einfügen. Darum soll der Prophet Samuel die Einrichtung dieses menschlichen Königtums nicht nur zulassen, sondern selbst in die Hand nehmen und darüber wachen, daß dieses Königtum Gottes Königsrecht über sein Volk nicht beeinträchtigt. Israels König soll nicht ein selbstherrlicher unumschränkter König werden, wie es die meisten altorientalischen Herrscher waren, sondern er soll ein theokratischer König werden, d. h. ein König, der seine Macht nur nach dem Gesetze Jahwes ausübt und sie ganz in den Dienst Jahwes stellt, sich also gleichsam als den irdischen Statthalter Jahwes betrachtet. Weil der zuerst bestimmte König Saul sich wiederholt gegen die durch den Propheten Samuel vermittelte göttliche Weisung auflehnt und darin sein Streben nach einem selbstherrlichen Königtum verrät, wird er schließlich verworfen und an seine Stelle David als „der Mann nach dem Herzen Gottes“ zum König über Israel gesalbt. Er macht die neueroberte Stadt Jerusalem zur Hauptstadt seines Reiches und zugleich zum religiösen Mittelpunkt der israelitischen Stämme, indem er das alte Heiligtum der Bundeslade, die seit den Tagen des Moses als Symbol und Unterpfand der Gegenwart Jahwes in seinem Volk betrachtet wurde, dorthin bringen und ihr dort ein heiliges Zelt errichten ließ. Damit zog er die Priester der Bundeslade, denen seit den Tagen des Moses die Bewahrung und Verkündigung des Gesetzes Gottes anvertraut war (Dt 31, 9 f.), dorthin und machte so Jerusalem, wie es in der vorher behandelten Vision des Isaias heißt, zu der Stadt, „von der Gottes Gesetz und Gottes Herrscherwort ausgeht“. Damit hatte David sein Königtum unter das Gesetz Jahwes und in den Dienst seines Königsrechtes über Israel gestellt. Dieses von David begründete theokratische Königtum wurde darum auch von Jahwe nicht nur bestätigt, sondern es wurde ihm eine bleibende ewige Bedeutung in Jahwes Heilsplan für sein Volk zugesichert. Jahwe, so verkündet der Prophet Nathan, wird Davids treue Ergebenheit damit belohnen, daß

er seinem Hause das Königtum über Israel für alle Zeiten erhalten wird⁷. Diese Verheißung ewiger Dauer des Königtums im Hause David ist nicht hyperbolische Glücksverheißung eines Hofpropheten an das Herrscherhaus, sondern sie ist begründet in der Bedeutung, die Davids Königtum in Gottes Plan gewonnen hat. Dieses wird darin aufs engste mit dem Gotteskönigtum verbündet und zu dessen Werkzeug gemacht. Gott selbst umschreibt in der Verheißung seine Stellung zu dem jeweiligen Herrscher aus dem Hause Davids mit dem Worte: „Ich will ihm Vater sein, und er soll mir Sohn sein“ (2 Sam 7, 14). Darin wird deutlich die Einheit des davidischen Königtums mit dem Königtum Jahwes ausgesprochen. So wie die orientalischen Großkönige häufig schon bei Lebzeiten ihren erstgeborenen Sohn an ihrer Herrschaft teilnehmen und als ihren Stellvertreter regieren ließen, so läßt Jahwe nunmehr den König aus dem Hause David „als seinen Erstgeborenen“ (Ps 89, 28) an seiner Herrschaft in Israel teilnehmen.

Das Reich Gottes und der Messias

Damit gewinnt der König aus dem Hause Davids eine überragende Bedeutung in der alttestamentlichen Vorstellung. Nicht nur das Wohl und Wehe seines Volkes hängt von seinen Entschlüssen und Handlungen ab, sondern auch Gottes Sache, die Entfaltung seiner Königsherrschaft auf Erden, ist mit seiner Person verknüpft. Daraus ergab sich dann mit innerer Folgerichtigkeit die Vorstellung, daß auch die endzeitliche Entfaltung und Vollendung der Königsherrschaft Jahwes in einem universalen Reiche vollkommener Gerechtigkeit und ewigen Friedens durch einen königlichen Sproß aus Davids Haus verwirklicht werden solle. Der äußere Anlaß für einen Propheten, sie, von Gott erleuchtet, als Weisagung zu verkündigen, wurde das Versagen des Königs Ahaz gegenüber seiner theokratischen Aufgabe^{7a}. In seiner Bedrohung durch die verbündeten Könige von Nordisrael und Damaskus wollte Ahaz den mächtigen Assyriekönig um Hilfe anrufen (4 Kg 16, 7). Der Prophet Isaias forderte ihn im Namen Jahwes auf, auf diesen Helfer, der dem Lande nur Unheil bringen werde, zu verzichten und im Vertrauen auf Jahwes Schutz allein den Feinden standzuhalten (Is 7, 1—4). Doch Ahaz bringt dieses Vertrauen nicht auf, sondern ruft den Assyriekönig herbei und bringt damit für die Zukunft Unheil über sein Land und Volk. In ihm hat also der König aus dem Hause Davids als Heilsvermittler für sein Volk und als verantwortlicher Repräsentant von Jahwes Königsherrschaft in Israel

⁷ Die Nathanweisung 2 Sam 7, 8 ff. ist (mit Ausnahme von V. 13) als wirklich durch den Propheten erfolgte Verkündigung festzuhalten und wird auch von M. Noth, Geschichte Israels S. 173 als solche anerkannt.

^{7a} Vorbereitet war diese Vorstellung schon durch die Verheißung des Amos (9, 12), daß Jahwe in der Heilszeit „die zerfallene Hütte Davids wiederaufichten werde“ und die des Oseas (3, 5), daß dereinst die Nordisraeliten „wieder David, ihren König, suchen werden“.

versagt. Ja der Prophet sieht, daß, ohne rettendes Eingreifen Jahwes, durch das Versagen des Ahaz das ganze Volk zugrunde ginge und damit auch Gottes Reich und Heilsplan zunichte gemacht würde (vgl. Is 8, 5—8). Die feste Überzeugung, daß dieses letzte Unheil nicht geschehen wird, schöpft er aus der Verheißung, die dem Hause Davids durch Natan gegeben wurde. Und in prophetischer Erleuchtung stellt er neben den versagenden und darum von Gott verworfenen Ahaz die geheimnisvolle Gestalt des von einer Jungfrau geborenen „Immanuel“ (Is 7, 14), der schon in seinem Namen den vollendeten Gegensatz zu Ahaz darstellt. Während letzterer sein Vertrauen auf äußere Machtmittel, auf die Hilfe des mächtigen Assyrierkönigs, setzt, dadurch aber nicht das Heil, sondern das Unheil herbeiführt, wird der Immanuel ganz allein auf Gott sein Vertrauen setzen und von dorthin das Heil erwarten und bringen.

Mit diesem Immanuel ist eine neue Gestalt von entscheidender Bedeutung in die alttestamentliche Vorstellung von der Entfaltung und Vollendung des Gottesreiches eingeführt, die Gestalt des „Messias“ im eschatologischen Sinne, d. h. des gesalbten Königs aus dem Hause David, der in der Endzeit die Vollendung des Gottesreiches herbeiführen soll. In den drei großen Weissagungen vom „Immanuel“ (Kap. 7), von dem „Friedensfürsten“ (Kap. 9) und von dem neuen „Reis aus dem Wurzelstock Jesse“ (Kap. 11) hat Isaias sein Bild gezeichnet. Wir können es hier nicht in seinen Einzelheiten verfolgen. Es sei nur kurz hingewiesen auf die religiöse und theologische Vertiefung, die hier die Vorstellung von dem endzeitlichen Gottesreich erfährt. Der von der siebenfachen Fülle des Geistes Gottes geleitete königliche Sproß aus der Wurzel Jesse, wird allem Unrecht und aller Gewalttat ein Ende machen, vollkommene Gerechtigkeit herbeiführen und so die Schöpfung wieder in den Zustand zurückführen, in dem sie im Paradiese war, ehe der Fluch der Sünde Unrecht und Gewalt in die Welt gebracht hatte. Solches wird aber nicht geschehen durch eine märchenhafte Verwandlung bloß der äußeren Zustände, sondern durch eine Wandlung vom Innern her, durch eine Erneuerung der Schöpfung aus dem Geiste Gottes. Denn sie wird begründet mit dem Wort (Is 11, 9): „Denn die Erde wird dann voll sein von der Erkenntnis Jahwes, (die die Erde bedeckt), so wie die Wasser den Boden des Meeres bedecken.“ Indem die Menschen sich dieser ihnen von oben her geschenkten Erkenntnis Gottes, d. h. der Erkenntnis des wahren Gottes und seines heiligen Gotteswillens aufschließen, können sie vom Fluch der Sünde frei und der ursprünglichen Huld und Gnade Gottes wieder teilhaftig werden. Wir sehen deutlich: dieser Messias und das durch ihn verwirklichte endzeitliche Gottesreich ist nicht das politische Wunschbild eines Volkes oder seines Herrscherhauses, das von Weltherrschaft träumt, sondern hier geht es um die Erfüllung der tiefsten innern religiösen Sehnsucht der ganzen Menschheit, um die Wiedergewinnung eines ungebrochenen,

von allem Fluch der Sünde befreiten Lebens in der ungetrübten Huld und Gnade Gottes.

Dieser innerlich religiöse Charakter der Messiasvorstellung gab ihr eine Lebenskraft, die sie den politischen Untergang des davidischen Königtums überleben ließ. In einer Zeit, da dieses Königtum schon unmittelbar vor seinem Zusammenbruch stand, während der Belagerung Jerusalems durch die Chaldäer (586), verkündete Jeremias seinen ungebrochenen Glauben an die Wahrheit der durch Nathan dem David gegebenen Verheißung: „So spricht Jahwe: Wenn mein Bund mit dem Tag und der Nacht aufgehoben werden kann, daß es nicht mehr Tag und Nacht würde zur rechten Zeit, dann kann auch mein Bund mit meinem Knechte David aufgehoben werden, daß er keinen Sohn mehr hätte, der König wäre auf seinem Thron“ (Jer 33, 19—21). Freilich weiß er, daß der gegenwärtige davidische König Sedekias von Jahwe verworfen ist und in die Gewalt des Königs von Babel fallen wird, der dann dem Königtum in Jerusalem ein Ende macht. Aber wie einst Isaias dem versagenden Ahaz die Gestalt des Immanuel als Gegenstand der Hoffnung gegenübergestellt hatte, so schaut auch Jeremias einen zukünftigen Sproß aus dem Hause Davids, der die Hoffnung erfüllen wird, die der gegenwärtige Sedekias enttäuscht. Mit deutlicher Anspielung auf ihn, der seinen eigenen Namen „Meine Gerechtigkeit ist Jahwe“ Lügen straft, zeichnet Jeremias das Bild des rechten Davidssprosses: „Fürwahr, es wird die Zeit kommen, spricht Jahwe, da erwecke ich dem David einen rechten Sproß. Der wird als König herrschen und weise handeln und Recht und Gerechtigkeit üben im Lande. In seinen Tagen wird Juda Hilfe erfahren und Israel in Sicherheit wohnen können. Und dies wird sein Name sein, mit dem man ihn benennen wird: Jahwe ist unsere Gerechtigkeit“ (Jer 23, 5—6). Und auch noch nach dem Exil lebt die Vorstellung von diesem endzeitlichen Messias aus dem Hause Davids weiter. Obwohl das politische Königtum Davids nicht wiedererstand, sondern die zurückgekehrte Gemeinde unter fremder Oberherrschaft leben mußte, verkündet ein nachexilischer Prophet dennoch aufs neue die alte Verheißung von dem endzeitlichen Friedenskönig aus Davids Stamm: „Juble laut, Tochter Sion, frohlocke Tochter Jerusalem! Siehe, dein König kommt zu dir; gerecht und sieghaft ist er, demütig, und er reitet auf einem Esel, auf einem Eselfüllen. Dann will ich wegschaffen die Streitwagen aus Ephraim und die Streitmacht aus Jerusalem, und der kriegerische Bogen wird zerbrochen, und dann wird er den Frieden den Völkern gebieten, und seine Herrschaft wird reichen von Meer zu Meer, und vom Euphrat bis zu den Enden der Erde“ (Zach 9, 9—10).

Neben dieser Darstellung des Messias als des „Friedensfürsten“, wie sie Isaias, Zacharias und Ps. 72 gezeichnet haben, steht aber auch noch eine andersartige, der Messias als der unüberwindliche Begründer des endzeitlichen universalen Gottesreiches, dessen „eisernem Szepter“ sich

dann die heidnischen Könige der Erde beugen müssen, wie Ps. 2 es verkündet, oder den Ps. 110 uns schildert als den Kriegshelden, der die trotzigsten Widersacher des Gottesreiches auf blutiger Wanstatt vernichtet. In diesem kriegerischen Messiasbild erscheint der Glaube an den Sieg der Königsherrschaft Gottes über die gottfeindlichen Mächte der Welt in einer zeitgeschichtlich bedingten Gestalt, die politisch gesehen und mißverstanden werden konnte, wenn sie aus dem Gesamtzusammenhang der eschatologischen Verkündigung herausgelöst und isoliert ohne ihre Gegengewichte betrachtet wurde, wie sie die Schilderungen von dem endzeitlichen Gottesreich der Gerechtigkeit und des Friedens für alle Völker boten.

Neue Ausprägung der Messiasgestalt im „Knecht Jahwes“

Diese Gegengewichte erlangten klar und deutlich das Übergewicht in der neuen Ausprägung, die das Exil der Gestalt des menschlichen Vollenders des endzeitlichen Gottesreiches gab. Sie knüpft an die besondern Verhältnisse der Exilszeit an. Mit dem Fall des davidischen Königtums und der Wegführung des Volkes unter die Heiden schien ja auch die in Israel begründete Königsherrschaft Gottes zusammengebrochen und in Frage gestellt. Sollte sie wieder aufgerichtet werden, so mußte zunächst in den Herzen der Israeliten der Glaube an Jahwe und seine Verheißungen neu belebt werden und das Volk wieder zur Treue gegen das (Königs)gesetz Jahwes zurückgeführt werden. Die Männer, die während des Exils an dieser Aufgabe arbeiteten, waren die Propheten: Ezechiel und der große ungenannte Prophet, dessen Verkündigung uns im 2. Teil des Buches Isaias erhalten ist. Hier stoßen wir nun in der Geschichte der Offenbarung auf eine Tatsache, über die der Tieferdenkende nie genugsam staunen kann. In der Zeit der tiefsten Erniedrigung und der vollkommenen Machtlosigkeit ihres Volkes, in einer Zeit, in der dem äußeren Scheine nach auch die Macht ihres Gottes versagt hatte, haben jene Propheten besonders Deuterocesajas dem Glauben an die weltbeherrschende Macht Jahwes und an die Verwirklichung seiner weltumspannenden Königsherrschaft so klaren und kühnen Ausdruck gegeben wie niemand zuvor. Jahwe wird allen feindlichen Mächten zum Trotz seine Königsherrschaft über die ganze Welt aufrichten. Drum hat er sich ein besonderes Werkzeug bestimmt, das er als „seinen Knecht“ bezeichnet⁸. Wir können hier aus der Zeichnung dieses „Gottesknechts“ in den sog. Ebed-Jahwestücken nur das Besondere und Neue an dieser Gestalt hervorheben. Er wird gezeichnet als ein Prophet, den Jahwe wie den Jeremias bereits vom Mutterschoße her

⁸ In der neueren Forschung hat die individuelle Deutung der Ebed-Jahwestgestalt wieder den Vorrang vor der kollektiven Deutung erlangt. Manche Forscher wollen beide Deutungen miteinander verbinden. Allgemein wird heute die außerordentliche eschatologische und soteriologische Bedeutung der

zu seinem Dienst berufen hat (Is 49, 1f). Seine prophetische Aufgabe besteht nicht nur darin, „die Stämme Jakobs wieder aufzurichten und die aus Israel Geretteten wieder heimzuführen“ (49, 5—6), sondern Jahwe hat ihn bestimmt, „den Völkern das Recht zu bringen“ (42,1) d. h. das Gesetz Jahwes zu verkünden. Dieser Ausdruck will aus der Vorstellung von der Königsherrschaft Jahwes heraus verstanden werden. So wie einst der prophetische Gesetzgeber Moses die Königsherrschaft Jahwes in Israel durch die Verkündigung des Gesetzes Gottes begründet hat, so wird der „Knecht Jahwes“ die Königsherrschaft Gottes unter den Heidenvölkern aufrichten, indem er ihnen das Gesetz, das Recht des göttlichen Königs bringt. Wo sonst in der alten Welt die Herrschaft eines neuen Königs aufgerichtet wurde, geschah dies für gewöhnlich dadurch, daß ein siegreicher Eroberer einem fremden Volk sein Gesetz mit strengem, herrischem Befehl aufzwang. Nicht so wird der Gottesknecht den Völkern das Gesetz Jahwes mit lautem, drohendem Befehl verkünden und aufzwingen (Is 42, 2). Das Gesetz und das Recht, das er den Völkern bringt, ist nicht wie das Recht der heidnischen Tyrannen auf rohe Gewalt gegründet, die nur Unterdrückung schafft; „er wird das geknickte Rohr nicht vollends zerbrechen und den glimmenden Docht nicht auslöschen“ (42, 3), d. h. er wird den von ungerechter Gewalt Unterdrückten die Befreiung durch das Gesetz der wahren und milden Gerechtigkeit Gottes bringen. „Auf dieses sein Gesetz harren“, wie der Prophet sagt, „die Inseln“ (42, 4), denn es ist die Erfüllung der tiefsten Sehnsucht der Menschen nach einer gerechten, dem Leben des Menschen Ruhe und Frieden schenkenden Ordnung.

Es war das Neue und Besondere an der Botschaft des zweiten Jesaja, daß das endzeitliche Gottesreich unter Verzicht auf äußere Machtmittel durch einen prophetischen Gesetzgeber und Verkündiger in der Welt begründet werden solle. Die Vorstellung war unerhört kühn, wenn wir uns die geschichtliche Lage lebendig vor Augen halten, in der sie ausgesprochen wurde. Mußte es für die Zuhörer des Propheten nicht als eine wahnwitzige Illusion erscheinen, im Ernst zu glauben, daß die ganze Welt auf die Botschaft eines Propheten aus dem verachteten und damals wirklich „verloren“ scheinenden Israel hören und sich freiwillig unter das Gesetz und die Herrschaft seines Gottes stellen werde? Waren denn nicht überhaupt die Propheten Israels immer Kämpfer für eine verlorene Sache gewesen? Was hatten sie denn erreicht, als sie früher in Israel selbst für Jahwes Königsrecht und Gesetz geeifert hatten? Spott und Hohn war meist ihr Lohn gewesen, und mehrere waren sogar gewaltsamen Todes gestorben.

Ebed-Jahwestücke anerkannt. Vgl. neuestens H. H. Rowley, *The Servant of the Lord and other Essays out the Old Testament* (London 1952) und R. J. Tournay O.P., *Les Chants du Serviteur dans la seconde partie d'Isaïe*: *Revue Biblique* (1952) 355/84; 481/512.

Auf diese Fragen, die das natürliche Denken der Botschaft des Deuterjesaja entgegenhalten mußte, gibt nun dieser Prophet eine Antwort, die uns zeigt, daß er frei von Illusionen ist und klar die realen Widerstände und Schwierigkeiten sieht, die der Verwirklichung des Reiches Gottes unter den Menschen entgegenstehen. Er erwartet nicht, daß der kommende „Knecht Jahwes“ einen miraculösen Erfolg mit seiner Verkündigung haben wird. Wie die frühern Propheten wird er „seine Kraft umsonst verzehren“ (49, 4); wie ein Jeremias wird er bitteren Hohn und gewalttätige Beschimpfung ernten (50, 6) und schließlich von seinen Widersachern wie ein Verbrecher hingerichtet werden (53, 8—9), während die große Masse des Volkes solches teilnahmslos geschehen läßt. Und so scheint denn auch das Wirken dieses Ebed-Jahwe genau so gescheitert zu sein wie das der frühern Propheten.

Doch nun folgt in der Botschaft vom Ebed-Jahwe ein zweiter neuer Zug, noch kühner und unbegreiflicher als der erste: Der gewaltsame Tod erweist sich nicht als Untergang des Knechtes Gottes und als Scheitern seiner Sendung, sondern soll gerade nach Gottes geheimnisvollem Rat-schluß der Weg zur Vollendung seiner Aufgabe sein. Nachdem er unschuldig den Tod eines Verbrechers gestorben ist, werden die Menschen aus ihrer vorherigen Gleichgültigkeit gegenüber seiner Predigt und seinem Geschick erwachen und erkennen, daß er nicht nur unschuldig getötet worden ist, sondern daß er für sie als ein unschuldiges Sühnopfer gestorben ist, und sie werden bereuend und gläubend bekennen: „Strafe zu unserm Heil lag auf ihm, durch seine Striemen ward uns Heilung. Wir gingen alle in die Irre wie Schafe, wandten uns ein jeder seinem Wege zu. Jahwe aber ließ ihn treffen unser aller Schuld“ (Is 53, 5—6). Aber dadurch, daß er „sich selbst als Schuldopfer einsetzte (für die Schuldigen), sollte er langlebende (d. h. gottgefällige, gottbegnadete) Nachkommenschaft schauen, und Jahwes Vorhaben sollte durch ihn gelingen“ (53, 10). Diese Nachkommenschaft, die hier dem Gottesknecht nach seinem freiwilligen Opfertod verheißen wird, ist nicht auf das Volk Israel beschränkt, sondern umfaßt alle, die sich der Erkenntnis erschließen, daß der Ebed-Jahwe für ihre Schuld sein Leben hingegeben hat, und nunmehr in bereuendem gläubigem Vertrauen sich zu ihm bekennen und dadurch Gerechtigkeit erlangen. Und so wird denn der unschuldig getötete Gottesknecht die Aufgabe vollenden, die Gott ihm bei seiner Berufung gesetzt hatte, als er sprach (Is 42, 6): „Ich mache dich zum Bund mit dem Volke und zum Licht für die Heiden“. Die auffallende Ausdrucksweise besagt mehr als daß der Ebed-Jahwe Stifter eines Bundes sein soll. Er selbst in seiner Person soll ein Bund sein, d. h. indem Gott ihn mit seinem Auftrag zu den Menschen sandte, hat er in ihm einen Bund gestiftet mit allen denen, die seiner Botschaft glauben werden.

* Zu dieser Deutung vgl. Is 65, 19—23.

Das endzeitliche Reich Gottes als ein „Neuer Bund“

In dem Ebed-Jahwe hat Gott die Verheißung erfüllt, die er durch den Propheten Jeremias gegeben hatte: „Fürwahr, es kommt die Zeit, so spricht Jahwe, da schließe ich mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund. Nicht wie den Bund, den ich mit ihren Vätern schloß, als ich sie bei der Hand nahm, um sie aus Ägypten herauszuführen, diesen meinen Bund haben sie ja gebrochen, obwohl ich ihr Herr [wörtlich: Ehegemahl] war —. Vielmehr so soll der Bund sein, den ich nach jenen Tagen mit dem Haus Israel schließen werde: ich lege mein Gesetz in ihr Inneres und schreibe es auf ihr Herz, und dann werde ich ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein. Dann braucht nicht mehr einer den andern (das Gesetz) zu lehren und keiner den andern zu mahnen: Erkenne doch Jahwe! Sondern allesamt werden sie mich erkennen vom Kleinsten bis zum Größten, spricht Jahwe, denn ich will ihre Schuld verzeihen und ihrer Sünde nicht mehr gedenken“ (Jer 31, 31—34). Die theologische Tiefe und die offenbarungsgeschichtliche Bedeutung dieser Stelle kann hier nur kurz angedeutet werden. Aus der langen und schmerzlichen Erfahrung aller Propheten war dem Jeremias die Erkenntnis aufgegangen, daß der Mensch aus sich gar nicht imstande ist, den Bund Jahwes in vollkommener Treue zu halten, weil das Innere des Menschen Gott gegenüber widersetzlich und unaufrichtig ist. Er, der über den Menschen das Wort bitterer Erfahrung und Erkenntnis gesprochen: „Trügerisch ist das Herz, mehr als alles; wer kennt es aus!“ (Jer 17, 9), hatte erkannt: Soll dieses trügerische Menschenherz dem Bunde Gottes treu bleiben, so muß es von innen her umgewandelt werden. Jahwe allein vermag solche Wandlung herbeizuführen. Er wird sie herbeiführen in dem neuen Bunde, den er in der Heilszeit mit dem Gottesvolk schließen wird. Dieser Bund wird darum nicht eine bloße Wiederherstellung des frühern Bundes sein, sondern ein Bund von anderer und vollkommenerer Art als jener. Gott wird das Gesetz dieses Bundes nicht mehr wie das vom Sinai auf steinerne Tafeln aufschreiben und dem Volke von außen her durch Gesetzeslehrer verkünden lassen, sondern er wird es dem Volke „auf die Tafeln des Herzens schreiben“. Dieses Bild besagt: Im Neuen Bunde wird Gottes Gesetz dem Menschen nicht mehr wie ein fremder äußerer Zwang gegenüberstehen, gegen den er sich innerlich auflehnt, sondern Gott wird dann dem Menschen das innere Licht der Gotteserkenntnis schenken, in dem der Mensch Gottes Gesetz erkennt als eine Hilfe, dem besten und reinsten Verlangen seines Herzens zu folgen, als „das vollkommene Gesetz der Freiheit“ (Jak 1, 25), das er freiwillig und freudig bejaht.

Die Verheißung des Jeremias von dem „Neuen Bund“ erfährt noch eine schärfere Beleuchtung durch ein ähnliches Wort des Ezechiel, der ebenfalls ein neues Verhältnis zwischen Jahwe und Israel in der Endzeit

verheißt: „Ich will euch reinigen von allen euren Befleckungen... Ich will euch nämlich ein neues Herz und einen neuen Geist eingeben. Das steinerne Herz will ich aus eurer Brust herausnehmen und euch ein Herz von Fleisch geben. Ich will meinen Geist euch eingeben und will machen, daß ihr nach meinen Geboten wandelt, und meine Gesetze beobachtet. Dann sollt ihr wohnen bleiben im Lande... und sollt mein Volk sein, und ich will euer Gott sein“ (36, 25—28). Die letzten Worte, die stehende Bundesformel, zeigen, daß Ezechiel genau wie Jeremias von einem „neuen Bunde“ spricht. Er fügt der Verheißung einen Zug hinzu, der in der weiteren Offenbarungsgeschichte die größte Bedeutung erlangte. Die innere Wandlung des menschlichen Herzens gegenüber Gott und seinem Bunde wird dadurch bewirkt, daß Gott „seinen Geist“ in den Menschen legt. Damit ist die Prophetie bis an die innerste Wirklichkeit der Gnadenordnung des Neuen Bundes vorgedrungen, das heilige $\pi\lambda\epsilon\upsilon\sigma\mu\alpha$, durch das Gott den Menschen heiligt und leitet.

Wenn wir so, wie wir es hier angedeutet haben, die Entwicklung der alttestamentlichen Offenbarung aus einheitlicher und zentraler Schau betrachten, so wird uns klar: Hier haben sich nicht durch historischen Zufall verschiedene und teilweise heterogene religiöse Elemente zu einer historischen Einheit zusammengefügt, wie in den Religionssystemen der Sumerer, Babylonier und Ägypter, sondern hier ist aus dem Kern der Gottesbotschaft, aus der religiösen Fülle ihres Inhaltes und aus den durch sie geweckten religiösen Triebkräften eine innerlich einheitliche und lebendige Religion erwachsen. Dieses Wachstum der Offenbarungsreligion ist aber auch mehr als die Entfaltung einer Idee, mehr als eine geistige Bewegung, wie sie etwa die antiken Philosophen durch ihre Lehre hervorgerufen haben. Die Offenbarung hat mit solchen geistigen Bewegungen wohl das gemein, daß sie zündend auf das menschliche Geistesleben wirkt und die Menschen immer wieder anregt, ihren religiösen Inhalt zu durchdenken und sich geistig damit auseinanderzusetzen. Aber sie hat darüber hinaus noch einen dichteren und intensiveren Grad der Wirklichkeit, weil sie dem Menschen nicht nur im rein geistigen Bereich als Idee oder Vorstellung gegenübertritt, sondern auch im äußeren Raum aus einer greifbaren Wirklichkeit heraus zu ihm spricht. Denn die göttliche Offenbarung hat sich ja in der räumlichen und zeitlichen Welt eine feste und bleibende Stätte gegründet, indem sie Gottes Königsherrschaft verkündete und dadurch Gottes Reich als äußere Wirklichkeit unter die Menschen stellte. Dieses Reich Gottes hat sich entfaltet, ist über seinen israelitisch-nationalen Rahmen in die universale Weite der Weltkirche, aus dem noch unvollendeten Alten Bund in die gnadenhafte Vollendung des Neuen Bundes gewachsen, es steht für alle Weltzeit als lebendige Wirklichkeit unter den Menschen, verkündet ihnen seine Botschaft und ruft sie damit zur Entscheidung für oder wider dieses Reich Gottes. Eine der wichtigsten Hilfen bei dieser

Glaubensentscheidung für die Offenbarungsbotschaft vom Reiche Gottes können wir dem heutigen Menschen bieten, wenn wir ihm die alttestamentliche Vor- und Frühgeschichte dieses Gottesreiches zeigen. Hier sieht er, wie ein Bereich des Lichtes entstand, in dem die Erkenntnis des einen wahren Gottes dem Menschen den Weg zu einem menschenwürdigen Leben zeigte, wie es dem Menschen als Gottes Ebenbild entspricht. Und wenn er sieht, wie dieses Reich des Lichtes sich gegen alle Bedrohung von außen und von innen her nicht nur erhält, sondern sieghaft und unwiderstehlich wächst und zuletzt aus ihm das „wahre Licht aufleuchtet, das jeden Menschen erleuchten will“ (Jo 1, 9), so begreift der Mensch die Einmaligkeit und Besonderheit dieser Erscheinung, die keine Geschichtsbetrachtung erklären kann, die nur innerweltliche Faktoren in Rechnung stellt. Wie das Licht sich selbst beweist, indem es leuchtet und in seinem Leuchten alle anderen Dinge erst hell und für das Auge sichtbar macht, so bezeugt und beweist sich auch das geistige Licht, das im Reiche Gottes der Menschheit aufgeleuchtet ist, als die reine und vollkommene göttliche Wahrheit, die dem Menschen alle anderen irdischen Teilwahrheiten zu einem sinnvollen Ganzen zusammenschließt und ihm aus der Verlorenheit an das Böse den Weg durch das irdische Gottesreich weist hinauf zu dem ewigen Gottesreich, das ihm letzte Sinnerfüllung seines eigenen Daseins und der ganzen Welt verspricht.

Situationsethik und christliches Gewissen

Von Professor Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier

Der Papst hat im letzten Jahre zweimal in einer Ansprache darauf hingewiesen, daß in manchen Kreisen sich eine überstarke Betonung des persönlichen Gewissens für die sittliche Entscheidung geltend mache. Das gilt für die sogenannte Situationsethik, die seit Jahren viel erörtert wurde¹. Wenn der Papst vor einer gefährlichen Subjektivierung des Gewissens warnt, so bleibt es doch wahr, daß die sittliche Entscheidung im persönlichen Gewissen geschehen und als eigenste Tat verantwortet werden muß. Das gilt nicht nur von Entscheidungen, die in ihrer Wichtigkeit besonders in Erscheinung treten, vielmehr muß alles, auch das kleine tägliche Leben den Stempel persönlicher Stellungnahme tragen. Das Anliegen der Situationsethik ist ein ernstes. Sie richtet sich gegen eine weit verbreitete und oft beklagte Veräußerlichung, die sich in der Beobachtung von Gesetzen und Vorschriften erschöpft, ohne auf die Gesinnung zu achten. Auch gegenüber der Knechtung der Gewissen in früheren Zeiten und heute betont die Situationsethik die Bedeutung des persönlichen Gewissens, insofern nur eine freie persönliche Entscheidung der Menschenwürde entspricht und eine wirklich menschliche Tat darstellt. Begreiflicherweise entsteht leicht die Gefahr — wie es so menschlich ist, — daß die Betonung einer Korrektur auf einmal überstark die andere, bisher übersehene Seite des Problems hervorhebt und selbst wieder einseitig wird. Alles Einseitige aber ist falsch, denn es wird der Wirklichkeit des Lebens nicht gerecht, das sich immer in polaren Spannungen vollzieht. Das ist ein Grund, warum der Papst zur Vorsicht mahnt.

„Situation“ wird durch das deutsche Wort „Lage“ nicht ganz wiedergegeben. Situation ist mehr als die äußere Lage, auch wenn man diese schon individuell sieht. Es kommt noch hinzu die „innere Befindlichkeit“². Dies meint mehr als die individuelle Verschiedenheit der Menschen, auch nicht bloß die besondere Geartetheit und die je verschiedene Geneigtheit oder Bereitschaft oder Stimmung. Es ist im Tiefsten die Einmaligkeit und Besonderheit, die eines jeden Sein bestimmt, und die nicht restlos aus der allgemeinen Menschennatur erklärt werden kann. Der Mensch lebt nicht einfach als Produkt der Vergangenheit und ist für die Zukunft nicht festgelegt. In dem Jetzt der Gegenwart, das ständig wechselt, hat er sich jeweils zu entscheiden und dies zu verantworten. Keiner ist nur Mensch, sondern „dieser Mensch“ und darum nie einem anderen gleich. So führt die Problematik der Situation zurück zu der Frage nach dem Wesen und Sein des Menschen. Gibt es eine Men-

¹ Th Steinbüchel, Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre 2 (1951), S. 245 ff; J. Fuchs, Situation und Entscheidung (Frankfurt 1952); Herder-Korrespondenz Jg. 6 (1952), H. 8 u. 9.

² Steinbüchel a. a. O. 1, S. 247.

schennatur, die für alle gleich ist, so muß es auch Normen geben, die ebenso für alle gelten. Ist aber der Mensch immer nur einmalig, so kann auch nur seine Situation für ihn maßgebend sein.

Weil das Anliegen der Situationsethik ein ehrliches ist, dem es um echte, persönliche Gewissensentscheidung geht, ist es zu verstehen, daß auch — oder vielleicht gerade — Christen dies aufgegriffen und zu dem ihrigen gemacht haben. Auch hier wird dann gesagt, der Maßstab für das sittliche Handeln könnten nicht einfach feststehende, allgemeine Normen und Gesetze sein, sondern müsse im jeweiligen persönlichen Anruf des Gewissens gesehen werden. Dieser kann nur subjektiv genommen und die Entscheidung muß nach ihm bestimmt werden, nicht aber nach dem, was andere in ähnlicher Situation tun, — denn sie sind nicht i c h ; auch nicht, was ich früher getan habe oder tun sollte, ist für immer maßgebend, denn meine Situation ist hier und jetzt. So sagt man, kommt erst echte Sittlichkeit zustande. Da kann es geschehen, daß die Entscheidung des Gewissens anders lautet als das „Gesetz“, indem man sagt: ich muß meinem Gewissen folgen, oder: ich kann das vor meinem Gewissen verantworten. So entgeht man der Gefahr eines gedankenlosen, gewohnheitsmäßigen Handels, das im eigentlichen Sinn nicht mehr sittlich ist.

Begründung:

Situationsethik wird mit folgender Überlegung begründet:

- a) Früher waren die Lebensverhältnisse einfacher, und darum konnten auch die sittlichen Aufgaben leichter auf eine einfache Form gebracht werden, die für alle Geltung hatte. Heute aber ist das Leben sehr kompliziert, und auch die Menschen unserer Zeit sind seelisch viel mehr voneinander verschieden, als es früher war. Wonach soll man sich da entscheiden, wenn man richtig handeln will? Erfahrungsgemäß gehen die moralischen Auffassungen der Menschen weit auseinander. Wenn nun auch manche Christen die Gebote nicht mehr als verpflichtend nehmen, so suchen sie sich damit zu rechtfertigen, daß diese Gebote der Wandelbarkeit des Lebens gegenüber zu starr, nicht anpassungsfähig genug und für heute überholt seien. Sie könnten unseren differenzierten Lebensverhältnissen als allgemein gültige Vorschriften nicht mehr gerecht werden. Kann man das Leben des einzelnen, der als Person einmalig ist, überhaupt mit Geboten, die für alle anderen auch gelten, erfassen und leiten?
- b) Man sagt ferner, die vielen Gebote engten den Menschen nur ein und machten ihn unfrei, der Christ aber müsse aus der Freiheit der Kinder Gottes leben, aus der Liebe zum Vater und nicht aus der Furcht vor dem Gesetzgeber.
- c) Es wird oft gesagt, es komme überhaupt nicht darauf an, was man tue, sondern nur auf die Gesinnung, aus der man handle. Wenn man nichts Böses beabsichtige, könne auch die Nichtbeobachtung eines

Gebotes nicht Sünde sein. Man beruft sich wohl auf den hl. Johannes: wer sein Leben aus Gott hat, tut keine Sünde (1. Joh. 3, 9). — Johannes sagt freilich in demselben Briefe auch: „wer sagt, er kenne Gott, aber seine Gebote nicht hält, ist ein Lügner“ (1. Joh. 2, 3). Jesus selbst sagt: „wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt“ (Joh. 14, 21).

- d) Diese subjektive Einstellung findet sich auch dort, wo katholische Christen die kirchliche Lehrtradition oder Disziplin nicht anerkennen, weil sie meinen, sie entspreche nicht mehr dem Geiste des Evangeliums. Man müsse aber mit dem Evangelium, wie es insbesondere die Bergpredigt zeige, radikal ernst machen. Das tue aber heute die katholische Sittenlehre nicht genug, sie komme dem Geist der Welt zu sehr entgegen. Christus verlange z. B. unbedingte Wahrhaftigkeit, die katholische Sittenlehre aber erlaube mancherlei Ausreden, die im Grunde doch nur Unwahrhaftigkeiten seien und damit nicht mehr den Geist des Evangeliums wiedergäben. Christus predige den Frieden und verlange, daß man dem Bösen nicht widerstehe (Mt. 5,39 f.). Die katholische Moral aber sage, man dürfe sich wehren, es sei sogar erlaubt, Kriegsdienst zu tun. — Solche Berufung auf die Bergpredigt, soweit sie nicht mit der kirchlichen Lehre übereinstimme, läuft Gefahr, an die Stelle des kirchlichen Lehramtes, welches den wirklichen Geist des Evangeliums unter dem Beistand des Heiligen Geistes wiedergibt, die rein persönliche Meinung zu setzen.
- e) Umgekehrt wird die Situationsethik von Christen befürwortet, wo göttliche oder menschliche Gesetze große, vielleicht heroische Anforderungen stellen, die dem natürlichen Menschen zu widersprechen scheinen. Dann sagt man, das könne Gott nicht verlangen und will sich mit der Einrede helfen, die eigene Situation sei von dem allgemeinen Gebot nicht vorgesehen und gemeint, man dürfe sich also anders entscheiden.
- f) Diese Meinung wird auch noch begründet mit dem Hinweis auf die Mündigkeit des Christen, und will damit ein „Erwachsensein“ betonen, das Selbständigkeit bedeutet, die der Bevormundung durch Gebote „entwachsen“ ist. Man vergesse über der Beobachtung der Gebote, daß man doch seiner persönlichen Eigenart gerecht werden, seine Entscheidung in Treue gegen sein eigenes Selbst treffen müsse. Auch die Pharisäer haben die Gesetze beobachtet, sogar sehr genau, und doch hat Jesus sie Heuchler, übertünchte Gräber genannt und vor ihnen gewarnt. Der inneren Ehrlichkeit entspreche es, daß man mit guter Absicht vor Gott stehe, dann komme es nicht sehr darauf an, was man tue. Folgt man der Stimme im eigenen Inneren, so begegnet man Gott und handelt gut. Es braucht einen dann nicht zu bekümmern, daß man einem Gebote nicht folgt, wenn man es nur gut meint und nichts Böses tun will. Man beruft sich möglicherweise

auch noch auf die hl. Johanna von Orléans oder auf die Gründerin des Instituts der Englischen Fräulein, Maria Ward, die beide an ihrer Überzeugung festhielten, trotzdem sie damit kirchlichen Instanzen entgegenstanden und später gerechtfertigt wurden. Man gibt zu, daß solche subjektive Gewissensentscheidung ein Wagnis ist, aber nicht insofern man Gefahr laufe, ein Gebot zu übertreten, sondern insofern man mit seinem Gewissen unmittelbar vor Gott stehe und den Mut habe, die Folgen dafür auf sich zu nehmen. Man dürfe das auch, denn Gott sieht vor allem auf das Herz, die Gesinnung, die Entscheidung für das Hier und Jetzt nach dem eigenen Gewissen.

Die Praxis

Ein paar Beispiele mögen illustrieren, wie diese Situationsethik in der Praxis aussieht. In dem Roman „der Kranz der Engel“ von Gertrud von Le Fort möchte Veronika ihren glaubenslosen Freund Enzo für den katholischen Glauben gewinnen. Da sie ihn mit Worten nicht überzeugen kann, entschließt sie sich zu einem ehelichen Zusammenleben mit ihm ohne den Segen der Kirche. Nach einer Unterredung mit dem Dechanten weiß sie, daß sie im Gegensatz zu den klaren Forderungen der Kirche steht. Sie bleibt trotzdem bei ihrem Entschluß und wagt das Heil der eigenen Seele in der Absicht, ihren Freund durch ihre große Liebe von der Stärke ihres christlichen Glaubens zu überzeugen und ihn für diesen zurückzugewinnen. Sie setzt also ihre subjektive Meinung und gute Absicht über das Gesetz der Kirche, das sie grundsätzlich anerkennt. Sie, die überzeugte Katholikin sein will, bildet sich ein ganz subjektives Gewissen, weil ihre so ganz außerordentliche Situation von der allgemeinen Regelung nicht getroffen werden könne.

Ein anderes Beispiel deutet der Papst an: „Wenn das ernstlich gebildete Gewissen entscheidet, daß das Aufgeben des katholischen Glaubens und der Übertritt zu einer anderen Konfession näher zu Gott führt, so wäre dieser Schritt gerechtfertigt, auch wenn man ihn gewöhnlich als Abfall vom Glauben bezeichnet³.“

Ein weiteres Beispiel: Ein Familienvater ist zu der Überzeugung gekommen, daß in der Situation seiner Familie weitere Kinder nicht zu rechtfertigen sind. Nach der Lehre der Kirche ist zu diesem, u. U. berechtigten Ziele, der sichere Weg die Enthaltung vom ehelichen Verkehr. Dieser aber ist, so sagt er sich, für ihn zu schwer und darum nicht möglich, dieses Opfer verlangt Gott in seiner Situation nicht von ihm. Die erlaubte Verhaltensweise der periodischen Enthaltung ist ihm zu unsicher. Einen anderen Ausweg sieht er nicht, den er zu gehen fertig brächte. Er bildet sich sein Gewissen also: was sonst als Mißbrauch und Sünde bezeichnet wird, ist für mich die einzig mögliche Verhaltensweise, um meine Persönlichkeit nicht verkümmern und meine Familie nicht

³ Herder-Korrespondenz Jg. 6 H. 9, S. 412.

zerfallen zu lassen. Alles andere ist für mich zu schwer. Was gemeinhin als Sünde gilt, ist für mich erlaubt, ich begehe durch die Empfängnisverhütung keine Sünde; also brauche und werde ich in der Beichte darüber nichts sagen.

Beurteilung der Situationsethik

Das Gewissen ist der innerste und geheimste Kern des Menschen. Erkennend und sich selbst bestimmend in der Richtung des Sollens unterscheidet er sich wesentlich vom Tier, welches so eindeutig bestimmt ist, daß in ihm kein Raum für Wahl oder Selbstbestimmung bleibt. Zwar wirken auch im Menschen ähnlich wie beim Tier biologische Kräfte, und seine Seele ist für ihre Tätigkeit an den Leib gebunden und durch ihn mitbestimmt; aber er ist eben nicht eindeutig bestimmt weder von der Vergangenheit her noch für die Zukunft. Sittlich nennen wir das Handeln des Menschen, zu dem er erkennend sich entscheidet, und zwar unter Berücksichtigung einer Ordnung. Das Handeln, das so seinem innersten Wesen entspricht, führt ihn auch zu seiner Vollendung; Gewissensentscheidungen betreffen nicht irgendwelche belanglosen Dinge, sondern sind immer Antwort auf einen Anruf. Er wird aber angesprochen durch die objektive Ordnung in der Welt oder durch das Organ für das Gute in seinem Inneren, das ist das Gewissen. Die Einfügung in die objektive Ordnung geschieht mit der persönlichen Entscheidung im Gewissen. Gesetz und Gewissen sind einander zugeordnet. Das sittliche Gesetz ist allgemein, es gründet auf der gleichen Natur der Menschen, darum gilt es grundsätzlich auch für alle Fälle. Kein geschriebenes Gesetz kann die Fülle von Einzelfällen und besonderen Verhältnissen im voraus regeln. Aber wenn das Gesetz die Richtung angibt, so muß auch jeder Einzelfall sich in den Grundzügen danach richten. Das Gesetz will keine mechanische Erfüllung, sondern daß der Mensch sich zu ihm mit freiem Willen entscheide. Die Entscheidung des einzelnen kann also nicht an dem Gesetz vorübergehen, es übersehen, muß es vielmehr zu seiner persönlichen Angelegenheit machen, es als einen Anruf betrachten, zu dem er ja oder nein sagt. Das Gewissen kann irren, weil die Erkenntnis fehlerhaft sein kann, und der Wille durch Triebe, Neigungen, Wünsche mitbestimmt wird. Das Gesetz will eine Richtschnur für das rechte Handeln sein. An ihr also muß sich das Gewissen orientieren. Auch das unverschuldet irrige Gewissen will im Grunde die Ordnung bejahen; daß es tatsächlich anders entscheidet, liegt an der mangelhaften Erkenntnis. Soweit diese unverschuldet ist, bildet also auch das irrige Gewissen eine verpflichtende Norm. Die bloß tatsächlich genaue Beobachtung des Gesetzes braucht nicht notwendig aus einer sittlichen Haltung hervorzugehen, wie bei den Pharisäern. Umgekehrt ist auch das Verhalten dort nicht vollkommen, wo das Gewissen die einzige Richtschnur ist. „Das Gewissen ist zu allem nütze, auch zur Gewissenlosigkeit, und die Geschichte hat mehr als genug bewiesen, wohin das auf sich allein gestellte individuelle

Gewissen führen kann⁴. Der stärkste Schutz des Gewissens gegen Willkür ist das Bewußtsein, daß im Gewissen der Mensch unmittelbar vor Gott steht, vor dem er Rechenschaft über seine Entscheidungen geben muß; Rechenschaft darüber, warum er die objektive Ordnung bejaht oder gegen sie handelt, Rechenschaft auch darüber, wie er das Gesetz erfüllt.

Ein Hinweis dafür, daß das Gewissen nicht losgelöst ist von der objektiven Ordnung, liegt auch darin, daß der Mensch nicht bloß Einzelwesen ist, sondern Gemeinschaften angehört. Die Ordnung in der Gemeinschaft, das Allgemeinwohl verlangt, daß es Richtlinien gibt, an die sich alle halten. Es ist im natürlichen Leben für jeden selbstverständlich, daß er z. B. die Gesetze des Staates beobachtet, in dem er lebt. Alle Menschen bilden eine sittliche Gemeinschaft vor Gott, sind mithin auch durch seine sittlichen Gesetze gehalten. Die Gemeinschaft der Christen ist die Kirche, der Christus seine Autorität übertragen hat. Wer also dieser Gemeinschaft angehören will, muß auch ihre Gebote als Maßstab für sein sittliches Verhalten annehmen, denn diese Gesetze betreffen in erster Linie das innere sittliche Leben, und den äußeren Lebensbereich nur insofern, als auch dieser der Ordnung Gottes untersteht. Da nach christlicher Auffassung sowohl die einzelnen wie die Gemeinschaften letztlich von Gott kommen, und er beiden seine Ordnung gegeben hat, so kann kein Widerspruch bestehen zwischen den Forderungen an den einzelnen und an die Gemeinschaft. Macht sich aber ein solcher Widerspruch bemerkbar, so spricht die Praesumption für das Gesetz. Daß das Abweichen des einzelnen Gewissens hiervon berechtigt und verpflichtend ist, muß erst nachgewiesen werden. Bezüglich der göttlichen Gebote ist kein Zweifel, daß das Gewissen mit ihnen übereinstimmen muß. Bei menschlichen Gesetzen können Irrtümer unterlaufen, so daß sie nicht im Gewissen binden.

Ist also das Gewissen der Ort, wo die sittliche Entscheidung verantwortlich getroffen wird, so muß hinzugefügt werden, daß dieses Gewissen richtig gebildet sein muß. Nur das richtig orientierte, das gut unterrichtete Gewissen ist die letzte Norm für das praktische Handeln. Gut unterrichtet heißt aber, daß der Mensch sich Gewißheit darüber verschafft, was nun im einzelnen, in jedem Falle Gott von ihm verlangt. Das kann in einzelnen Fällen, in Anbetracht der konkreten Situation weniger sein, als der Gesetzeswortlaut verlangt; es kann aber auch sein, daß der Anruf an das Gewissen weiter geht, als die allgemeine Norm zunächst erkennen läßt. In diesem Zusammenhang ist es interessant, daß z. B. Platon die „Billigkeit“, die also nicht so streng ist wie die Gerechtigkeit, als eine milde, nachsichtige Auslegung und Anwendung des Gesetzes betrachtet, während Aristoteles in ihr eine Vervollständigung des Gesetzes sieht, die zu einem besseren Handeln im Sinne des Gesetzgebers führt.

⁴ M. Laros, Evangelium Hier und Heute 4 (1940) 162.

Bestimmung der konkreten Situation

Um zu erkennen, wonach das Gewissen sich im Einzelfall zu richten hat, oder welches die konkrete Situation ist, hat die katholische Sittenlehre seit langem Richtlinien aufgestellt. Drei Momente müssen stets berücksichtigt werden:

1. das Objekt, d. h. das, was man tut. Es gibt Handlungen, die in sich gut oder schlecht sind (Beten bzw. Lügen) und andere, die nur positiv geboten oder verboten und dadurch gut oder unerlaubt sind (Fasten).

2. sind die Umstände zu berücksichtigen, unter denen man handelt. Es kommt darauf an, wer handelt, unter welchen Bedingungen, zu welcher Zeit, mit welchen Mitteln (z. B. Laie oder Priester, ledig oder verheiratet, Vorgesetzter oder Untergebener, ganz frei oder unter dem Einfluß von Furcht, Angst usw.).

3. Die Absicht ist der ganz subjektive Beweggrund. Es macht einen Unterschied für den sittlichen Wert einer Handlung, ob man etwas aus Egoismus oder aus Liebe, aus Haß oder aus Hilfsbereitschaft tut. Die Beachtung dieser drei Rücksichten sagt also jedem nicht bloß allgemein, sondern im einzelnen, was er jetzt zu tun hat und auch, ob er das verantworten kann. Ist eines von diesen drei Momenten nicht gut, so ist das ganze Handeln nicht gut. (Die gute Absicht, jemand zu helfen, kann eine Lüge oder einen Diebstahl niemals erlaubt machen.) Hierbei kommt also die persönliche Entscheidung genügend zur Geltung. Es wird aber auch klar, daß die bloß subjektiv gute Meinung nicht genügt, sondern das Tun auch inhaltlich in der rechten Ordnung stehen muß. Eine bloß formale Gesinnungsethik macht noch nicht das wirklich gute sittliche Handeln aus. Es geht also auch nicht an, die „Einmaligkeit der Person“ so stark zu betonen, daß sie aus ihrer tatsächlichen Verbundenheit mit der objektiven Wirklichkeit gelöst wird.

Christliche Sittlichkeit

Nun muß aber der Christ offenbar noch eine andere Ausrichtung für sein Handeln und damit auch für sein Gewissen haben. Christlich ist das Gewissen, das sich an dem Leben und der Lehre Christi orientiert. „Die Bildung des christlichen Gewissens — sagt Pius XII. — besteht darin, den Geist über den Willen Christi, sein Gesetz und seinen Weg aufzuklären und außerdem auf die Gesinnung einzuwirken, um sie zu einer freien und beständigen Erfüllung des göttlichen Willens anzuleiten. Die Norm für die letzte und persönliche Entscheidung über eine sittliche Handlung wird genommen aus dem Weg und Willen Christi. Er ist in der Tat Weg, Wahrheit und Leben, nicht nur für alle Menschen insgesamt, sondern für jeden einzelnen“^{4a}.

^{4a} Rundfunkrede am 23. 3. 1952: Herder-Korrespondenz 6, S. 361.

Wer Christ sein will, muß seine Entscheidungen nach dem Willen Christi treffen. Er selbst hat sich nicht in jeder Situation subjektiv nach seinem Gewissen entschieden, sondern nach dem Willen des Vaters, wie er selbst sagt. Er hat mit göttlicher Autorität das Sittengesetz verkündet und als sicheren Weg zum Leben das Halten der Gebote gefordert und die Liebe als die Erfüllung der Gebote bezeichnet. Also ist das Leben erst dann christlich, wenn es diese Gebote erfüllt. Man kann also unmöglich sein Handeln christlich nennen, wenn man das subjektive Gewissen in Gegensatz zu den Geboten oder ohne sie als alleinige Richtlinie für sein Verhalten bestimmen will.

Es könnte der Eindruck entstehen, als werde die Bedeutung des persönlichen Gewissens verringert und die Sittlichkeit doch in dem formalen Halten der Gebote gesehen. Das trifft nicht zu. Vielmehr wird in der christlichen Sittenlehre das Gewissen durchaus ernst genommen. Es ist klare katholische Lehre, daß man stets seinem sicheren Gewissen folgen muß, mag es gebieten oder verbieten, auch dann noch, wenn es unverschuldet irrig ist. Hierauf weist die Heilige Schrift hin, wenn sie sagt, daß Gott nicht nach dem Äußeren richtet, sondern nach den Gedanken des Herzens, daß Gott Herzen und Nieren durchforscht, oder wenn der hl. Paulus sagt, daß die Heiden nach dem Gesetz, das ihnen ins Herz geschrieben ist, gerichtet werden. Für diese persönliche Entscheidung hat jeder auch die Verantwortung. Es kann sich dann z. B. keiner entschuldigen, wenn er etwas tut, was er selbst als Unrecht erkennt. Diese persönliche Verantwortung kommt ihm zum Bewußtsein in der Mahnung, Warnung oder dem Tadel des Gewissens.

Wenn in den vergangenen Jahren die Kirche so oft ihre Stimme gegen die Willkür von Machthabern erhoben hat, so hat sie das zum Schutze der Gewissen getan. Nach kirchlichem Recht ist eine Ehe ungültig, wenn jemand durch schwere, ungerechte Furcht zum Jawort genötigt wird. Auch diese Bestimmung schützt die Freiheit des persönlichen Gewissens. Ebenso tut dies das unverletzliche Beichtgeheimnis. Das Bekenntnis der sittlichen Schuld ist die äußerste Offenlegung des Innersten und so beschämend, daß sie nur dort ohne seelischen Schaden möglich ist, wo die Garantie besteht, daß sie nicht mißbraucht wird. Diese Garantie hat der Herr selbst gegeben, indem er auf die Beichte das Siegel heiligsten Schweigens gelegt hat. Dementsprechend muß freilich auch das Bekenntnis in der Beichte den wirklichen Zustand der Seele ausdrücken und sich nicht in einigen formalen Angaben erschöpfen. Vergleicht man die katholische Beichte mit der Methode mancher heutigen Psychotherapeuten, die nichts undurchforscht läßt und vielfach nach einer vorgefaßten Theorie deutet, so wird man zugeben müssen, daß die Kirche die größere Ehrfurcht vor dem Gewissen des Menschen hat.

Die Achtung vor der Persönlichkeit fordert, daß, wo mehrere Wege

erlaubt sind, der Mensch die Freiheit der Wahl und der Entscheidung hat. Wo aber ein eindeutiges Gebot besteht, ist die subjektive Entscheidung nicht mehr frei gestellt. „Da gibt es“, wie der Papst sagt, „nichts zu prüfen. Wie immer die persönliche Lage sein mag, es gibt keinen anderen Ausweg als den, zu gehorchen.“ Der Sinn seelischer Führung ist nicht Gängelung in blindem Gehorsam, sondern Anleitung zu verantwortlicher Selbständigkeit so, daß der Geführte lernt, den rechten Weg zu erkennen und allein zu gehen. So wird das Gewissen mündig, was aber nicht unabhängig bedeutet. Damit kommen wir auf ein wichtiges Moment in der Frage der Situationsethik. Viele, die ihre persönliche Entscheidung abseits oder im Gegensatz zu den Geboten bilden, meinen es unabhängig zu bilden und merken nicht, daß es von ihren heimlichen Wünschen bestimmt wird. Da liegt eine große Gefahr der Selbsttäuschung. Was man wünscht, das glaubt man gern. Wer etwas als zu schwer empfindet, sucht und findet gern Gründe, die ihn davon dispensieren. Man wählt so gern das, was am wenigsten Widerstand bzw. Einsatz und Standhaftigkeit verlangt. Sind die Gründe immer stichhaltig? Wenn man sie nur aus dem eigenen Innern nimmt und nicht an einer festen Norm mißt, wird man schwerlich dem Irrtum entgehen. Wie soll man mit Sicherheit unterscheiden, welche von den vielen Stimmen im Inneren Gottes Wort ist, wenn man das sichere Wort Gottes, das uns die Kirche vermittelt, nicht zum Vergleich heranziehen will? Es gibt ja leider nicht bloß zarte und richtig gebildete, sondern auch oberflächliche, abgestumpfte und schuldhaft irrige Gewissen. Diese sind aber nicht der richtige Maßstab für die verantwortliche Entscheidung. Die großen Menschen der Geschichte haben, wenn sie sich auf ihr Gewissen beriefen, nicht den bequemeren Weg gewählt. Die Martyrer und Bekenner der frühen Kirche und unserer Zeit haben, wenn sie ihrem Gewissen folgten und den Geboten der Machthaber widerstanden, das Schwierigere gewählt, indem sie ihre Freiheit und ihr Leben geopfert haben.

Noch eins muß gesagt werden: Wenn Menschen außerhalb der Kirche ihr Gewissen ganz subjektiv bilden, kann man das verstehen. Wenn aber katholische Christen die Lehre der Kirche nicht mehr als verpflichtend für ihr Leben anerkennen und sich ganz auf ihr subjektives Gewissen zurückziehen, so verrät diese unkirchliche Haltung einen Mangel an wirklich lebendigem Glauben. Und diese Aushöhlung des Glaubens dürfte das Bedenklichste an der ganzen Sache sein. Wie sollen solche Menschen in einer Erprobung ihres Glaubens, wie sie heute für Ungezählte in den Oststaaten gegeben ist, die Kraft haben zu der Entscheidung des Gewissens für das schwerste Opfer? Man geht nicht fehl in der Meinung, daß die ganze Haltlosigkeit, Knochenerweichung im heutigen privaten und öffentlichen Leben, das ewige Nachgeben vor dem Zeitgeist und auch die soviel genannte Angsthaltung auf diesen

Mangel an wirklichem Glauben zurückgeht. Pius XII. weist mit Recht darauf hin, daß die ganz individuelle Haltung der Situationsethik, die nur das Ich des Menschen und den unmittelbaren Anruf Gottes im Gewissen, aber nicht seine Gebote anerkennen wolle, eine falsche Gottesvorstellung verrate. Man macht sich einen Gott nach den eigenen Wünschen zurecht, wenn man so oft sagt: „Das verlangt Gott nicht von mir, das kann Gott nicht wollen.“ Woher weiß man so genau, was Gott wollen kann? Gott verlangt schon manches Schwere. Gewissenhafte Menschen suchen sich dem nicht zu entziehen, sind vielmehr überzeugt, daß sie es können, weil Gott auch die Gnade dazu gibt.

Die Frage: was verlangt die Situation von mir? hat noch eine andere Seite und dies ist das Anliegen einer echten Situationsethik. Gewissenhafte Menschen werden zuweilen erkennen, daß sie mit dem Ausführen von Geboten noch nicht genug getan haben. Sie werden sich gedrängt fühlen, über das Gebotene hinaus noch mehr zu tun und so erst ihrer Situation gerecht zu werden. Was Gott von uns will, ist eben nicht immer in Geboten restlos ausgedrückt. Hier wird der wichtige Unterschied von der falschen Situationsethik deutlich: während diese sich von allgemeinen Forderungen dispensiert und an deren Stelle das Selbstgewählte, das Leichtere setzt und so hinter dem zurückbleibt, was alle tun sollen, erfüllt die echte Situationsethik das für alle Geltende, geht noch darüber hinaus und entscheidet sich für das Schwerere. Es ist nicht schwer zu erkennen, auf welcher Seite die ernstere Gewissenhaftigkeit steht und das sittliche Handeln mehr persönliche Angelegenheit ist. Christliche Sittlichkeit besteht für alle Zeit darin, daß man den Willen Gottes tut, wie er in der Lehre der Kirche gezeigt wird. Eine Absolutsetzung des Gewissens ist ein Irrweg, denn der als Geschöpf von Gott abhängige Mensch bleibt auch als „Kind Gottes“ ihm verpflichtet. Nur indem er mit seinem Gewissen den Willen Gottes verwirklicht, führt er sein persönliches Leben zur Vollendung. Auch die Lehre von der „Unterscheidung der Geister“ weist in die von uns dargelegte Richtung. Sie gibt als Regel an, daß man etwas als von Gott eingegeben ansehen darf, wenn es der Glaubenslehre entspricht, Demut, Selbstverleugnung, Opfer und Ausdauer verlangt. Was aber der Eigenliebe entgegenkommt, den Eigenwillen bestärkt, statt Opfer und Kreuz den bequemeren Weg rät, ungeduldig und mißtrauisch gegen Gott macht, ist vom bösen Geiste oder von dem eignen Geiste, der zum Bösen geneigt ist⁵.

Ein klassisches Beispiel für echt christliche Gewissensentscheidung ist der englische Lordkanzler, der heilige Martyrer Thomas Morus. Als König Heinrich VIII. den Eid auf sein angemaßtes kirchliches Hoheitsamt und die Loslösung vom Papste forderte, leisteten die meisten den Eid. Sie paßten ihr Gewissen der Situation an, viele wohl, weil sie

⁵ O. Zimmermann, Aszetik (1932), S. 185 f.

nicht durchschauten, worum es wirklich ging, viele, um sich keine Ungelegenheiten zu bereiten. Sie alle trafen ihre Entscheidung nach der öffentlichen Meinung und beugten ihr Gewissen vor der Macht. Sie entschieden sich für das Leichtere, das Nachgeben. Thomas Morus und der Bischof John Fisher wählten aus Gewissensüberzeugung das Schwerere, den Widerstand gegen das ungerechte Gesetz und riskierten Freiheit und Leben. Dem Könige, der ihn für sich zu gewinnen suchte, sagte der Kanzler: „Die Gewissen dürfen nicht durch Vergewaltigung abgestumpft, sondern müssen durch gutes Beispiel wach gehalten und verfeinert werden. Nur so haben wir die Gewähr, daß das Volk nicht zu einer barbarischen Masse absinkt, deren tierische Instinkte von jedem Gewissenlosen mißbraucht werden können.“ Seine Haltung bleibt klar gegenüber dem Zureden der Freunde: „Welchen Wert hat ein Mann, der, um sich Freiheit und Leben zu sichern, einer bösen Sache dienstbar wird? Er vergewaltigt sein Gewissen und macht sich zum Sklaven.“ Die Gewißheit eines schmachvollen Todes verwirrt ihn nicht: „Mein Gewissen verbietet mir, den Eid in dieser Form zu leisten. Jedermann muß vor seinem Gewissen bestehen. Ich werde nicht unterzeichnen.“ Welche Güte spricht aus den Worten dieses geraden Mannes an seine Tochter: „Ich mische mich in keines Menschen Gewissen ein und maße mir nicht an, hierüber Richter zu sein. Wenn diese den Eid geleistet haben, werden sie es wohl auch vor ihrem Gewissen verantworten können. Ich kann es nicht!“⁶ Er und sein Freund John Fisher starben für ihre Überzeugung und werden heute als Märtyrer verehrt. Viele aber von denen, die ihr Gewissen gebeugt und der ungerechten Forderung nachgegeben hatten, mußten später trotzdem sterben, als auch sie unbequem wurden. Was nützte es da, daß sie vorher gegen ihr mahnendes Gewissen gehandelt hatten?

⁶ Vgl. Bartschmid-Klapproth, Das Gewissen des Königs (Freiburg 1951), S. 227. 293. 310. 336. Dazu H. Bremond, Thomas Morus. Lordkanzler, Märtyrer und Held (Regensburg 1935) mit den Quellenbelegen S. 222. 217. 242.

Georgien und seine Bibel¹

Von Privatdozent D. Dr. Joseph Molitor, Beuel bei Bonn

Die Christianisierung des nichtgriechischen national gespaltenen Ostens ist unter anderen Voraussetzungen und Bedingungen erfolgt als die Bekehrung der jungen germanischen Völkerwelt des Abendlandes zum Christentum. Während durch die abendländischen Sendboten überall hin die lateinische Bibel und die lateinische Liturgie gebracht wurde, hat kein einziger Teil des frühchristlichen orientalischen Missionsgebietes mit dem neuen Glauben auch die griechische Ursprache seiner Offenbarungsschriften übernommen. Immer wieder ist die Übertragung von Bibel und Liturgie in die Landessprache die Aufgabe, die sich den Glaubensboten fast unvermittelt wie von selbst aufdrängt. Wie kommt das? Zur Kulturwelt des Hellenismus haben im Umkreis des östlichen Mittelmeerbeckens eigentlich immer nur die Küstenstriche gehört. Im gebirgigen Hinterland brach unter einer dünnen hellenistischen Oberschicht je länger, um so kraftvoller das Altorientalische wieder durch und nötigte die Missionare, wollten sie das Christentum bodenständig machen, ein kirchlich-nationales Schrifttum zu begründen. Die Armenier und Georgier verdanken ihnen sogar ihr Alphabet und ihre Schrift, die beide unverkennbar einen gemeinsamen Aufbau aufweisen. Kirche und Volkstum, Bibel und Volkstum sind gerade bei dem südkaukasischen Bergvolk der Georgier eine unauflösliche Verbindung miteinander eingegangen.

Georgien und seine Bibel! Woher stammt der Name „Georgien“? Die benachbarten Armenier nennen seine Bewohner „Wirkh“; daraus wurde mittelpersisch „wirkan“, neupersisch „gurgan“ für das Land und „gurgi“ für den einzelnen Bewohner, arabisch „dscherdschi“. Zur Zeit der Kreuzzüge wurde dieses „dscherdschi“ von den Franken, vor allem den Italienern, wohl mißverstanden in „giorgi“ und so mit Georg in Verbindung gebracht, der zwar in Georgien sehr verehrt wird, aber ebenso wenig mit dem Landesnamen zu tun hat wie das griechische γεωργός d. h. Ackerbauer. Die Deutung Kekelidses, Wirkh mit der Wurzel vir/bir entspräche dem griechischen ἱβηρες und lateinischen „Iberi“ der klassischen Schriftsteller mit der griechischen Wurzel ber/ver, ist unsicher und wäre nur aus der neugriechischen Aussprache beta = wita verständlich. Die Ge-

¹ Öffentliche Antrittsvorlesung am 6. Februar 1952 zur Erlangung der *venia legendi* bei der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Hier mit Rücksicht auf den größeren Leserkreis unter Ausschaltung aller textkritischen Fragen umgearbeitet und teilweise erweitert. Im neuen „*Oriens Christianus*“ wird für die Fachtheologen ein spezieller Aufsatz erscheinen unter dem Titel: „Die georgische Bibelübersetzung. Ihr Werdegang und ihre Bedeutung in neuer Sicht.“

orgier selbst nennen ihr aus verschiedenen Stämmen geeinigtes Reich seit dem 11. Jahrhundert „Sa-kharthwelo“ d. h. Land der Kharthwelier. Politisch und ethnographisch brauchen sich dabei die Begriffe Iberien und Kharthli nicht zu decken. Die Russen nennen das Land „Grúsija“, die Türken und Perser heute Gurdschistan.

Wir müssen nun ausführlich über die Christianisierung Georgiens sprechen; denn mit der Frage nach der Herkunft des georgischen Christentums wird auch die Frage nach der Herkunft seiner Bibel angeschnitten. Die Bekehrung dieses Landes zum christlichen Glauben steht leider immer noch nicht im vollen Licht der Geschichte. Namhafte Gelehrte haben sich um eine Aufhellung des Dunkels bemüht, zuletzt Kornelius Kekelidse² und vor allem Paul Peeters³. Die Hauptergebnisse ihrer Untersuchungen sind im folgenden auch für uns bestimmend.

Alle Versuche, die Anfänge einer christlichen Mission bei den Armeniern und Georgiern in das apostolische Zeitalter zurückzuverlegen, sind von vornherein zum Scheitern verurteilt. Wie Armenien erst im hl. Gregor Lusaworitsch, dem „Erleuchter“ († um 322), seinen eigentlichen Apostel verehrt, so soll die Bekehrung Georgiens in der 1. Hälfte des 4. Jahrhunderts durch eine heilige Jungfrau Nino erfolgt sein, einer stark legendarischen Gestalt.

Rufinus († 410) ist in seiner 403 geschriebenen Kirchengeschichte⁴ der erste, der von einer *mulier quaedam captiva*, einer gewissen gefangenen Frau spricht, also ohne Namensnennung, welche die Königin der Hiberer von einer Krankheit heilt und im Anschluß daran Christus kündet, den ungenannten König für den Glauben gewinnt, eine Kirche erbauen und eine Gesandtschaft an Kaiser Konstantin (!) schicken läßt zwecks Entsendung von Missionaren. Aus Rufins Kirchengeschichte haben nach Peeters⁵ die Kirchenhistoriker Sokrates (I 20), Sozomenos (II 7), Theodoret (I 24) und die byzantinischen Hagiographen vermittels einer freien griechischen Version geschöpft. Pseudo-Moses v. Choren⁶, ein armenischer Schriftsteller aus dem Anfang des 8. Jahrhunderts, nennt als erster in seinem Geschichtswerk (II. Buch Kap. 86) die *mulier quaedam captiva* Rufins unter dem Namen „Nune“ (georgisch „Nino“) als Bekehrerin Georgiens; sie sei eine Gefährtin der armenischen heiligen Märtyrerjungfrauen Rhipsime und Gajane gewesen und nach Iberien geflohen.

² K. Kekelidse, Die Bekehrung Georgiens zum Christentum = Morgenland H. 18 (1928) (Verlag der Hinrich'schen Buchhandlung Leipzig).

³ P. Peeters, Les débuts du Christianisme en Géorgie d'après les sources hagiographiques: *Analecta Bollandiana* 50 (Brüssel 1932).

⁴ Buch X Kap. 11; ed. Mommsen S. 973/76.

⁵ a. a. O. S. 31. Vgl. P. Van den Ven, Fragments de la recension grecque de l'Histoire ecclésiastique de Rufin dans un texte hagiographique (d. h. Leben des hl. Spyridon): *Muséon* 33 (1915) S. 92—105.

⁶ Moses v. Choren, Ausgabe Venedig 1865 S. 169—171.

Sie habe in der georgischen Hauptstadt Mzchitha (georgisch „Mzchetha“) vor dem König Mihran (georgisch „Mirian“) das Christentum gepredigt, Neubekehrte an Gregor den Erleuchter geschickt und von ihm den Befehl erhalten, die Götzenbilder zu zerschlagen und das heilige Kreuz aufzurichten bis zu dem Tage, wo der Herr dem Lande einen Hirten schenken werde. Somit ist die älteste Legende über die hl. Nino von einem Armenier verfaßt zur Verherrlichung des eigenen Nationalhelden, des hl. Gregor des Erleuchters!

Die georgischen Quellen schweigen sich mehr als 600 Jahre über Nino aus. Erst 973 wird die „Bekehrung Georgiens“ (Kharthlis mokhzevaj) geschrieben. Sie erscheint in der Sammlung von Schatberd⁷, die uns in georgischer Übersetzung eine Reihe verlorengegangener Werke des christlichen Altertums erhalten hat, wie z. B. den Kommentar des hl. Hippolyt v. Rom zum Hohen Lied. Im 2. Teile dieser Chronik „Georgiens Bekehrung“, nämlich Kap. 2—14, steht die Biographie der hl. Nino, von E. Takaïschwili 1891 zu Tiflis veröffentlicht unter dem Titel „Eine neue Rezension des Lebens der hl. Nino oder der 2. Teil von Georgiens Bekehrung“ (georg.). Auf andere Formen der Ninolegende, unter denen sich auch wieder eine armenische Chronik (von Dschuanscher) befindet, wollen wir hier nicht weiter eingehen. Mit Recht nennt Peeters diese mit 973 in der georgischen Literatur auftauchende und sich immer wieder verändernde Ninobiographie einen Roman, ein Heldengedicht, eine Saga! Unverkennbar ist bei allem das Interesse, die Bekehrung Georgiens auf eine unter armenischem Einfluß stehende Persönlichkeit zurückzuführen.

Der armenische Schriftsteller Koriun († um 451) gibt uns in seiner trefflichen Biographie⁸ über den hl. Mesrop, den Erfinder des armenischen Alphabets, folgende Nachricht über die angebliche Einführung der georgischen Schrift: „Als dann wieder eine Zeit inzwischens verstrichen war, trug der Liebling Christi (gemeint ist Mesrop) auch Sorge für die barbarischen Gegenden. Er nahm eine geordnete Buchstabenschrift der wirkhanischen (d. h. der iberischen) Sprache gemäß der ihm vom Herrn verliehenen Gnadengabe. Er schrieb, ordnete und stellte zusammen nach den Lautgesetzen. Und er nahm mit sich einige der besseren aus seinen Schülern, machte sich auf und stieg in die Gegenden der Wirkh (Iberer) hinab. Und er kam vor den König, Bakur mit Namen, und den Bischof des Landes, Moses. Und es zeigten ihm die größte Ergebenheit gemäß den Gesetzen Gottes der König und das Heer, samt allen Kantonen. Und als er ihnen seine Kunst (Erfindung) vorgelegt hatte, sprach er ihnen mit Aufmunterung zu. Alle stimmten ihm auch bei, das in seinem Aufsatz über die georgische Bibelübersetzung¹³ sagt, die christerstrebenswert Gemachte zu vollenden. Und es fand sich ein Mann, ein

⁷ Vgl. Peeters a. a. O. S. 47 f.

⁸ Koriun (längere ursprüngliche Rezension), Ausgabe Venedig 1894 S. 25 f.

Dolmetscher der wirkhanischen (iberischen) Sprache, namens Dschaghaj, ein schreibkundiger und wahrheitsgläubiger Mann. Da gab alsbald der König der Wirkh (Iberer) den Befehl, aus den verschiedenen Gegenden und aus dem niederen Volk der Kantone seiner Herrschaft Knaben zu sammeln und sie jenem Lehrer zu übergeben... Und nun verband er (Mesrop) diese, welche so aus den vereinzelt und geteilten Sprachgebieten gesammelt waren, durch die eine Sprache des Gotteswortes zu einem Volke und zu Anbetern des einen Gottes⁹. Unter ihnen war auch ich Unwürdiger, erhoben auf die Stufe des Bischofsamtes.“

Koriun, vielleicht selbst iberischer Abkunft, nach Bildung und Gesinnung jedenfalls ein Armenier, schätzt sich glücklich, zu den ausgewählten Schülern Mesrops zu gehören, die dieser für seine iberische Missionstätigkeit mitnimmt. Die Christianisierung Georgiens ist also damals (100 Jahre nach dem Tode Gregor des Erleuchters) noch nicht beendet, ebensowenig wie Bakur Herrscher des späteren Sakhartwelo, also Gesamtgeorgiens, gewesen ist.

Über den tatsächlichen Verlauf der Christianisierung Georgiens läßt sich folgendes sagen: Offensichtlich ist das Christentum zuerst nach Ostgeorgien von Süden aus gebracht worden, d. h. von Armenien aus. Die Missionierung begann in der Provinz Tao, armenisch „Taikh“, ganz im Südosten des Landes, dem Quellgebiet des östlichen Euphratarmes, einst berühmt durch den Rückzug der Zehntausend unter Xenophon. Diese armenisch-georgische Grenzmark gehörte um die Mitte des 4. Jahrhunderts nach Faustus von Byzanz¹⁰ zu Armenien. Südwestlich davon erstreckt sich die Gogarene, die ebenfalls in der armenischen Einfluß-Sphäre lag. Nach Westgeorgien, d. h. den Küstenstrichen am Schwarzen Meer und seinem gebirgigen Hinterland, kam das Christentum hauptsächlich aus Byzanz auf dem Seewege. Die südlich wohnenden Lasen nahmen nach dem Zeugnis der Chorographie des Byzantiners Theophanes¹¹ die neue Religion endgültig an unter Kaiser Justin I. (518—527) und die Abchasen nördlich davon unter seinem Nachfolger Justinian d. Gr. (527—565) nach Prokop v. Cäsarea¹², als Ostrom unter schweren Kämpfen den Persern Lazistan (byzantinisch „Lazika“) entriß. Die mehr im Landesinnern wohnenden und mit den Lasen verbundenen Swanen sind ebenfalls von Byzanz christianisiert worden, wie noch heute griechische Lehnwörter im Swanischen bezeugen, z. B. „bab“ πάπας Geistlicher, „starun“ (griech. σταυρός) Kreuz, „staman“ (griech. σάμνος) irdenes Geschirr. Auch die heutige georgische Bibel enthält noch solche Lehnwörter griechischer Herkunft, die sich im Armenischen nicht finden, z. B. „angelozı“ (griech. ἄγγελος) gegenüber armenischem hreschtak

⁹ Offenbar ist hier die Rede von einer neu entstehenden Bibelübersetzung in georgischer Sprache.

¹⁰ Buch IV Kap. 2, Ausgabe Venedig 1933 S. 76 f.

¹¹ ed. de Boor I, 168—169.

¹² De bello Gothico IV 3, ed. Bon S. 472—473.

für Engel, „paraskevi“ (griech. *παρασκευή* paraskevi) statt armenischem urbath für Rüsttag usw.

Wie nach dem Gang der Dinge nicht anders zu erwarten ist, hat sich für die Entwicklung des altgeorgischen Kirchentums der armenisch-syrische Einfluß als dominierend erwiesen. Von Antiochien her war seit der apostolischen Zeit, wie Heinrich Goussen in seinem Aufsatz über die georgische Bibelübersetzung¹³ sagt, die christliche Lehre und der christliche Kultus stetig und zielbewußt weiter in das ferne Morgenland hineingetragen worden, bis schließlich gegen 300 zwei mächtige Missionsströmungen die großarmenischen Lande siegreich durchziehen konnten, die ältere syrische von Edessa, die andere griechische etwas jüngere von Pontus-Cäsarea aus. Dieses syrisch-armenische Christentum dehnte sich nordwärts so weit aus, bis die gewaltige natürliche Grenze des Kaukasus ein gebieterisches Halt gebot. Das Patriarchat Antiochien übte damals eine Obermetropolitangewalt über den gesamten nahen Orient aus. So war auch die junge georgische Kirche Antiochien unterstellt; erst das Trullanum (692) erkannte die Unabhängigkeit der georgischen Kirche an und löste die Verbindung mit Antiochien.

Wegen der Religionskriege mit den Persern hatten die Armenier das Konzil von Chalcedon (451) nicht beschicken können, erst recht nicht die noch weiter entfernt wohnenden Georgier. Das Henotikon des Kaisers Zeno (474—491) vom Jahre 482 vollends vermehrte die Unsicherheit der armenischen Theologen. Die Verwechslung der bis zu den christologischen Streitigkeiten ohnehin nicht festgelegten Ausdrücke *hypóstasis*, *prósopon* „Person“ mit *physis* „Natur“ war der Grund, weshalb die Armenier den Ausdruck „zwei Naturen in Christus“ als Aufspaltung der Persönlichkeit Christi ansahen und deshalb nicht verwenden wollten. 491 verwarfen die armenischen und die 24 georgischen Bischöfe unter Führung ihres Oberbischofs (Katholikos) Gabriel die Beschlüsse des Konzils von Chalcedon auf der Synode von Wagharschapat, verurteilten aber auch gleichzeitig den geistigen Vater der Einnaturenlehre, des sog. Monophysitismus, den Abt Eutyches. Seitdem ist die armenische Kirche von der orthodoxen dogmatisch getrennt bis auf den heutigen Tag.

Die georgische Kirche aber machte sich nach anderthalb Jahrhunderten von dieser armenischen Theologie frei und schloß sich an die Lehre der Reichskirche von Byzanz an. Damit eröffnet sich Georgien mehr und mehr dem griechischen Einfluß zunächst in der Liturgie, dem gebeteten Dogma, bald aber auch, wie wir sehen werden, in der Bibelüberlieferung. Katholikos Kyrion I. tat den entscheidenden Schritt zur Neuorientierung im Sinne der byzantinischen Orthodoxie und wurde deshalb um 597 vom armenischen Katholikos Abraham auf der Synode von Dwin exkommuniziert. Die Loslösung vom Armeniertum hatte begonnen und sollte sich zu einer bis heute anhaltenden offenen Feindschaft entwickeln!

¹³ Oriens Christianus VI 1906 S. 300.

Eine wichtige Rolle in der altgeorgischen Kirchengeschichte und in der Geschichte der georgischen Bibel spielt das Mönchtum, das Gregor Peradze vor zwei Jahrzehnten in seiner Bonner Zeit zum Gegenstand einer besonderen Untersuchung gemacht hat¹⁴. Wie er feststellt, ist das Mönchtum in Georgien mit einem Male da und steht schon gleich in Blüte. Die entlegenen Gebirgsgegenden des Landes waren wie geschaffen für das Anachoretentum. Die ersten georgischen Mönche werden also Einsiedler gewesen sein, die somit als Gemeinschaft zunächst nicht in Erscheinung treten konnten. Ein ausgeprägter Wandertrieb läßt dagegen viele von ihnen schon bald die Zentren der übrigen orientalischen Christenheit aufsuchen. So finden wir den als Aszeten und Schriftsteller berühmten Evagrius Pontikus († um 400), aus der Mönchsgemeinschaft des hl. Basilius hervorgegangen, in Ägypten bei den Mönchen der nitrischen und sketischen Wüste und nachher in Palästina. 100 Jahre später gründet Petrus der Iberer († 488), ein Monophysit und Gegner des Konzils von Chalcedon, noch bevor er um 453 Bischof von Majuma bei Gaza wurde, mehrere Klöster im Heiligen Lande, eines davon in Jerusalem, die anderen in der Jordansniederung. Die Heilige Stadt zog überhaupt seit der Mitte des 5. Jahrhunderts georgische Mönche in großer Zahl an; auch auf dem Sinai lebten iberische Anachoreten. Kaiser Justinian d. Gr. († 567) soll nach Prokopius v. Cäsarea (*de aedificiis* V 9) in der Einöde von Jerusalem ein den Lasen gehöriges Kloster wiederhergestellt haben; darunter wird wohl das berühmte Kreuzkloster zu verstehen sein, das bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts von Georgiern besiedelt war.

Rund 50 Jahre vor dem Anschluß des Katholikos Kyrion an das Chalcedonense sollte sich noch einmal der syrische Einfluß von Antiochien her geltend machen. Vom hl. Simeon dem Jüngeren († 592) gesandt, kamen 13 syrische Väter als Missionare nach Ostgeorgien mit dem Mönch Johannes Zedadzneli, einem Georgier, an der Spitze. König Pharsman VI. (542—547) und der Katholikos Eulalos nahm sie mit offenen Armen auf. Neben neu errichteten Kirchen entstanden auch Klöster, vielleicht die ersten ihrer Art; zwei von den syrischen Mönchen bestiegen georgische Bischofsstühle. War doch auch der Katholikos von Georgien bis 542 immer ein Grieche oder ein Syrer, der vom antiochenischen Patriarchen geweiht oder wenigstens bestätigt werden mußte. Andererseits hatten die Georgier auf dem schwarzen Berge bei Antiochien, in Kallipos und Antiochien selbst damals ihre eigenen Klöster.

Die letzte Entwicklungsperiode des georgischen Mönchtums führt uns mitten ins griechische Einflußgebiet hinein, schließlich bis zum Athos. Der hl. Hilarion der Iberer ist 847—854 im berühmten Sabaskloster zu

¹⁴ G. Peradze, Die Anfänge des Mönchtums in Georgien (Gotha, Perthes, 1927) 41 S. (Diss. Bonn 1928). Vgl. auch: Peradze, Über das georgische Mönchtum: Internat. Kirchl. Zeitschr. 16 (1926), S. 152 ff.

Jerusalem, dann fünf Jahre im Kloster Kranion auf dem Olymp in Bithynien, vor 867 in Konstantinopel, zwei Jahre in Rom und stirbt am 19. November 875 in Thessalonich, wo er seine letzte Ruhestätte im byzantinischen Romanuskloster der Iberer findet. Um das Jahr 980 gründet Johannes († 998) mit zwei anderen Georgiern dank Unterstützung des oströmischen Kaisers als eines der ältesten Klöster auf dem Athos das Iwironkloster, d. h. das iberische Kloster, das erst 1917 den Georgiern verloren ging. Sein leiblicher Sohn Euthymius († 1028) und dessen Vetter Georg Mtatzmindeli († 1065), der seit dem Jahre 1051 Abt jenes Klosters auf dem heiligen Berge war, wurden die Begründer der athonitischen, ganz unter byzantinischem Einfluß stehenden Übersetzerschule.

In der Biographie dieses letztgenannten Georg (enthalten in der Sammel-Hs 170 des kirchl. Museums zu Tiflis, die nach dem georgischen Mönchsvater Schio benannt wird, fol. 502 ff.), verfaßt von einem Schüler des Abtes von Iwiron, findet sich folgende bezeichnende Stelle: „Wir hatten von Anfang an sowohl die Schriften als auch den wahren Glauben. Da wir aber weit von den Griechen entfernt waren, so stahlen sich die Armenier in unser Vertrauen ein und säten unter dem Vorwand geistlichen Nutzens unter unser Volk Unkraut. Aber der Herr erweckte in unserer Mitte einen neuen Goldmund, den Vater Euthymius, der unser Land von dem Unkraut zu reinigen begann durch eine (neue) Übersetzung der Heiligen Schrift.“ Auf Grund griechischer Handschriften wurde eine neue Rezension geschaffen; trotzdem konnte die ursprüngliche Textgestalt der altgeorgischen Bibel nicht ganz beseitigt werden. In der Nachschrift eines athonitischen Tetra-Evangeliums (Vier-Evangeliums), das sich im Kloster Gelati (bei Kutais) befindet, heißt es: „Allen sei kund, daß wir (gemeint ist wieder Abt Georg vom heiligen Berge Athos) auf die eindringlichen Vorstellungen einiger geistlichen Brüder hin von neuem diese heiligen vier Evangelien übersetzt und selbige mit peinlichster Sorgfalt mit den griechischen Evangelien verglichen haben... Wenn zufällig etwas euch nicht gefällt (wohl wegen der Abweichung vom griechischen Text), so wisset, daß alle unsere Evangelien ehemals korrekt übersetzt worden sind.“

Wir dürfen sagen, daß die Geschichte der georgischen Bibelübersetzung, soweit wir ihr heute nachgehen können, ein getreues Spiegelbild der kirchlichen und politischen Abhängigkeit Georgiens darstellt. Für die neutestamentliche Textkritik, ja für die Bibelwissenschaft des Alten und Neuen Testaments ist vor allem die vorbyzantinische Georgierbibel von Wichtigkeit, als also noch armenische und syrische Einflüsse sich bestimmend geltend machten. Der unbestritten beste Vertreter eines Archetyps ist das *Adysh-Tetraevangelium*. Es wurde 897 im Kloster von Schatberd in Tao-Klardjethien (in der Gegend von Batum) geschrieben, lange im Dorfe Adysh (georg. Hadischi) in Swanetien als kostbarer Schatz aufbewahrt und befindet sich nunmehr

in Tiflis. Seine Textgestalt ist älter als die der sog. Chanmetifragmente, die nach Robert P. Blake spätestens dem 8. Jahrhundert zuzuweisen sind, erst recht viel älter als die sog. Haemeti-Palimpsesttexte. Eingehende Untersuchungen von Stanislas Lyonnet gerade über den Adyshcodex haben bewiesen, daß die altgeorgische Bibel unmittelbar von der altarmenischen Version abhängig ist, aber nichts von dem *textus receptus* der sog. Zohrab-Bibel (d. h. der armenischen Vulgata), sondern einer etwas älteren Form, der sog. *vetus Armena*, die nur noch in Zitaten armenischer Schriftsteller erfaßbar ist. Außerdem enthält das Adysh-Tetraevangelium eine ganze Reihe Syriazismen, die oft über die Peshittha (der syrischen Vulgata) hinaus auf die *vetus Syra* zurückgehen, ja Tatianismen sein können. Für das Alte Testament läßt sich dem Adysh-Codex die wichtige *Athoshandschrift* vom Jahre 978 an die Seite stellen, die alle Bücher des Alten Bundes umfaßt und die gegenwärtig von der Harvard-Universität ediert wird. Alle anderen vorarthonitischen Handschriften, die nur Teile des AT und NT enthalten, brauchen hier nicht berücksichtigt zu werden.

Als der byzantinische Einfluß auf die wieder orthodox gewordene georgische Kirche immer mehr erstarkte, blieb auch die georgische Bibel auf die Dauer davon nicht unberührt. Um die Mitte des 11. Jahrhunderts (1040—1050) wurde durch die Übersetzerschule des Iwiron-Klosters auf dem Athos der ganze Schrifttext nach griechischen Vorlagen revidiert. Nur Evangelientexte, meist Minuskeln, geben uns bisher Kunde von dieser Umarbeitung, an der, wie wir schon sahen, die Äbte Euthymius und Georg führend beteiligt waren.

Im 18. Jahrhundert kam Georgien, dessen Glanzzeit längst vorüber war, in zunehmende Abhängigkeit vom mächtigen russischen Nachbarn, dessen erbetene Hilfe gegen Türken, Armenier und Perser bald zur völligen Unterdrückung der politischen und kirchlichen Freiheit des Landes führen sollte. Nach Moskau richtete sich immer mehr der Blick seiner Großen. So veranstaltete der georgische Prinz Wachuscht, ein Sohn Wachtangs VI. (1703—1738), 1743 in Moskau die erste gedruckte Gesamtausgabe der georgischen Bibel, die nach der russisch-slawischen umgearbeitet wurde. Die so entstandene Vulgata, wiederholt zu St. Petersburg und Tiflis aufgelegt bis zu den letzten Ausgaben der Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft, enthält in ihrer Textgestalt trotz aller Revisionen manchmal noch wertvolle Splitter uralter Überlieferung.

Die georgische Bibel ist eine Volksbibel gewesen und im gewissen Sinne auch geblieben. Bis heute konnte diese Volksbibel ihrer Eigenart nicht völlig beraubt werden; sie verbürgt den Fortbestand des georgischen Volkes über die jetzige Gewaltherrschaft des Kommunismus hinaus in eine bessere Zukunft.

Zur Geschichte des Definitors¹

Von Offizial Dr. Albert Heintz, Trier

„Der Definitor ist Berater und Helfer des Dechanten in der Verwaltung und Leitung des Dekanates“². Sein Aufgabenbereich umfaßt vornehmlich die

¹ Literatur und Abkürzungen:

- Ahlhaus = J. Ahlhaus, Die Landkapitel des Bistums Konstanz im Mittelalter = Kirchenrechtl. Abh. 109/110. (Stuttgart 1929).
- Blattau = Statuta synodalia ordinationes et mandata Archidioecesis Trevirensis hrsg. von J. J. Blattau, Bd. 1—9 (Trier 1844/59).
- Fabricius Erl. V b = W. Fabricius, Erläuterungen zum geschichtlichen Atlas der Rheinprovinz Bd. 5 = Publ. Ges. Rhein. Gesch.-Kde. 12. (Bonn 1913).
- Fabricius Taxa = W. Fabricius, Taxa generalis subsidiorum cleri Trevirensis: Trier. Arch. 8 (1905), S. 1/52.
- Gesch. Pfarr. Diöz. Trier = Geschichte der Pfarreien der Diözese Trier. Begründet von J. Marx d. J., fortgesetzt und hrsg. von M. Schuler. Bd. 1—4 (Trier 1923/52).
- Goerz MRR = Mittelrheinische Regesten oder chronologische Zusammenstellung des Quellenmaterials für die Geschichte der Territorien der beiden Regierungsbezirke Coblenz und Trier, hrsg. von A. Goerz, Bd. 1—4 (Koblenz 1876/86).
- Heintz Anfänge = A. Heintz, Die Anfänge des Landdekanates im Rahmen der kirchlichen Verfassungsgeschichte des Erzbistums Trier = Trier. Theol. Studien 3 (Trier 1951).
- Heintz Statuten = A. Heintz, Die Statuten des Landkapitels Marfels (Marienfels) vom Jahre 1346: Arch. Mrh. Kirchengesch. 1 (1949), S. 223/9.
- Hinschius = P. Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland. Bd. 2: System des katholischen Kirchenrechts, mit besonderer Rücksicht auf Deutschland (Berlin 1878).
- Kayser = F. Kayser, Aus dem Kapitels-Buche des Dekanates Haselach, Diözese Speyer, aus dem 15. Jahrhundert: Arch. kath. Kirchenrecht 67 (1892), S. 236/42.
- Krieg I = J. Krieg, Die Landkapitel im Bistum Würzburg bis zum Ende des 14. Jahrhunderts = Veröffentlichungen d. Görres-Ges., Sektion für Rechts- und Sozialwissensch. 28 (Paderborn 1916).
- Krieg II = J. Krieg, Die Landkapitel im Bistum Würzburg von der zweiten Hälfte des 14. bis zur zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts = Kirchenrechtl. Abh. 99 (Stuttgart 1923).
- Krieg, Julius: Definitoren. In: LThK 3, Sp. 178 f.
- Neller = G. Chr. Neller, De burdecanatu Trevirensi: Neller, Opuscula omnia 3, Teil 1 (Köln 1790), S. 61/103.
- Permaneder, Franz Michael: Definitoren. In: Kirchenlexikon Wetzer und Welte, 32 (Freiburg 1884), Sp. 1467/9.
- Sauerland = H. V. Sauerland, Urkunden und Regesten zur Geschichte der Rheinlande aus dem Vatikanischen Archiv = Publ. Ges. Rhein. Gesch.-Kde.).

² Synodalstatuten des Bistums Trier (Entwurf 1946), Art. 70, 1.

Überwachung der kirchlichen Vermögensverwaltung und des kirchlichen Kassen- und Rechnungswesens in seinem Amtsbezirk, die Einsammlung und Einsendung der dekanatsweise an die Bistumskasse abzuführenden Gelder, die Überwachung der kirchlichen Archive sowie in bestimmten Fällen die Vertretung des Dechanten und bei Vakanz des Dechantenamtes die Leitung des Dekanates³. Für seine Amtsführung maßgebend sind die Dienstanweisung für die Definitoren⁴ und die Richtlinien für die kirchlichen Archivpfleger⁵.

Das Amt des Definitors geht auf Jahrhunderte zurück. Allerdings sind im Laufe der Zeit in diesem Amte auch die früheren Ämter des Kämmerers und des Prokurators vereinigt worden, während das Amt des Dekanatskämmerers heute noch in einigen Bistümern besteht.

Das Amt des Kämmerers scheint das ältere zu sein⁶. Ahlhaus glaubt annehmen zu können, daß dieses Amt gleichzeitig mit dem Dechantenamt, jedenfalls aber nicht viel später geschaffen worden ist⁷. Jedoch weisen die historischen Belege nicht auf eine so frühe Zeit zurück. Wenn die Dekanats-einteilung im Erzbistum Trier schon im 9. Jahrhundert geschaffen worden ist⁸ und die Dekanate damals noch nicht eine so große Zahl von Pfarreien aufwiesen wie in späteren Zeiten⁹, dürfte auch das Amt des Kämmerers damals noch nicht notwendig gewesen sein. Im Bistum Konstanz ist der erste Dekanatskämmerer 1215 nachweisbar: Henricus camerarius et plebanus¹⁰. Für das Erzbistum Mainz sind 1315 in drei Archipresbyteraten bzw. Dekanaten Kämmerer bezeugt¹¹. In den Statuten eines Landkapitels des Bistums Speyer von 1400 wird ein camerarius erwähnt¹².

Die ersten Belege für die Existenz von Kämmerern im Erzbistum Trier finden sich in den Statuten¹³ des ehemaligen trierischen Landkapitels Marien-

³ Ebda Art. 73, 1.

⁴ Kirchl. Amtsanzeiger für das Bistum Trier, 1938 Nr. 266.

⁵ Ebda 1939 Nr. 7.

⁶ Krieg I 69 — 71; vgl. Krieg II 1—6.

⁷ Ahlhaus 157.

⁸ Vgl. Heintz Anfänge.

⁹ Vgl. Heintz Anfänge S. 10—12, 72, 88.

¹⁰ Ahlhaus 157.

¹¹ Fabricius Erl. V b 458.

¹² Vgl. Kayser 236—242.

¹³ Die Statuten der nachstehenden Landkapitel liegen gedruckt vor (chronologisch geordnet):

1346 Marienfels: vgl. Heintz Statuten.

1386/1422 Burdekanat Trier: Blattau 1, 214/21. Zur Datierung derselben vgl. Gesch. Pfarr. Diöz. Trier 1, 40 und 2, 2 f.

1422 Boppard: Gesch. Pfarr. Diözes. Trier 1, 566/8.

1461 Zell: Blattau 2, 15/21.

1570/80 Dietkirchen: Blattau 2, 487/99.

1590 Wadrill: Blattau 2, 357/63. Ergänzt durch Kapitelsbeschlüsse von 1761: Blattau 5, 43/46.

1590 Remich: Blattau 2, 468/75.

1618 Piesport: Blattau 3, 17/28.

nach 1622 Boppard: Blattau 3, 70/81.

1625 Zell: Blattau 3, 46/58.

1625 Merzig: Blattau 3, 58/69.

fels¹⁴ von 1346, ferner in den Statuten des Burdekanates (zwischen 1386 und 1422)¹⁵ und des Dekanates Boppard¹⁶ von 1422. Im trierischen Archipresbyterat Wetzlar wird 1298 ein Pleban und Kämmerer Marquard von Rodheim (Krs. Biedenkopf) als Zeuge genannt¹⁷. In der Taxa generalis subsidiorum des 14. Jahrhunderts ist für die Bezirke von Wetzlar und Kirberg je ein camerarius aufgeführt¹⁸.

Während in den Statuten von Marienfels, Boppard und Ochtendung¹⁹ keine Definitoren, sondern nur Kämmerer genannt werden, finden sich in den Statuten von Remich, Piesport und Merzig²⁰ keine Kämmerer, sondern lediglich Definitoren. Die Bezirke der Kämmerer wurden in den Statuten von Boppard und Ochtendung „camerarius“ genannt²¹, im kölnischen Eifel- und Ahrgau-dekanat „camerae“²².

In einigen Landkapiteln des Erzbistums Trier gab es gleichzeitig Kämmerer und Definitoren, so im Burdekanat²³ und in den Landkapiteln Wadrill, Dietkirchen und Kunostein-Engers²⁴. Im Landkapitel Zell²⁵ gab es hingegen 1461 Provisoren und Definitoren, wobei die Provisoren offensichtlich die Aufgaben der Kämmerer hatten. Das Dekanat Wadrill war in drei Definitionen eingeteilt, anscheinend waren aber im ganzen Dekanat nur zwei Kämmerer, dagegen mehr als zwei Definitoren bestellt²⁶. Im Landkapitel Dietkirchen waren für jeden Unterbezirk je ein Kämmerer und ein Definitor bestellt²⁷. Im Kapitel

1655 Ochtendung: Blattau 3, 93/106.

1688 Kunostein-Engers: Blattau 3, 308/19. Über die Datierung derselben vgl. H. Volk in: Gesch. Pfarr. Diöz. Trier 2, 307.

Die Statuten des Landkapitels Perl werden erwähnt in: Blattau 2, 359 Anm. 1 — Statuten des Landkapitels Ochtendung von 1541 sind ungedruckt im Diözesanarchiv Trier unter Nr. 1023 fol. 218/23. — Statuten des Dekanates Bitburg von 1735 sind nach Tille-Krudewig, Inhalt der kleineren Archive 3, 182 Nr. 27, im Pfarrarchiv Waxweiler. — Die Statuten des Eifel- und des Ahrgau-dekanates, die zwar zum Erzbistum Köln gehörten, aber eine große Zahl heute zum Bistum Trier gehörender Pfarreien umfaßten, sind abgedruckt bei Blattau 2, 228/46 bzw. in Gesch. Pfarr. Diöz. Trier 4, 483—486.

¹⁴ Heintz Statuten 226/28 §§ 2, 3, 4, 6, 7, 8, 11, 13, 16, 17.

¹⁵ Blattau 1, 214/21.

¹⁶ Gesch. Pfarr. Diöz. Trier 1, 566—568.

¹⁷ Goerz MRR 4, 627 Nr. 2814.

¹⁸ Fabricius Taxa 47. — Über die Datierung der Taxa generalis vgl. Gesch. Pfarr. Diöz. Trier 1, 127. — In einer Subsidienabrechnung von 1327 wird der Camerarius von Wetzlar ebenfalls genannt (Staatsarch. Koblenz).

¹⁹ Marienfels: Heintz Statuten. — Boppard: Gesch. Pfarr. Diöz. Trier 1, 566/8 und Blattau 3, 70/81. — Ochtendung: Diöz.-Arch. 1023 und Blattau 3, 93/106.

²⁰ Remich: Blattau 2, 468/75. — Piesport: Blattau 3, 17/28. — Merzig: Blattau 3, 58/69.

²¹ Blattau 3, 72. 96.

²² Blattau 2, 222. 237. 239. Gesch. Pfarr. Diöz. Trier 4, 484 c. 10 und 486.

²³ Blattau 1, 216. 219.

²⁴ Wadrill: Blattau 2, 357/63; 5, 43/46. — Dietkirchen: Blattau 2, 487/99. — Kunostein-Engers: Blattau 3, 308/19.

²⁵ Blattau 2, 15/21.

²⁶ Blattau 5, 44; 2, 358, 363.

²⁷ Blattau 2, 497.

Kunostein-Engers gab es zwei Unterbezirke, in jedem derselben je einen Kämmerer und je zwei Definitoren²⁹.

Die Amtsbezeichnung „Camerarius“ ist abzuleiten von „Camera“, worunter die Finanzkammer zu verstehen ist. Dem Kämmerer am Fürstenhof wie auch in einzelnen Ordensgenossenschaften und Domkapiteln oblag die Sorge für die Vermögenswerte und Einnahmen. So hat sich wohl auch im Laufe der Zeit das Kämmereramts in der Landkapitelsverfassung als notwendig erwiesen und ausgebildet.

Der Kämmerer war nach Hinschius³⁰ gewählter Beamter des Kapitels und hatte das Vermögen und die aus Aufnahmegebühren, Beiträgen, testamentarischen Abgaben und Strafgeldern sich ergebenden Einnahmen des Kapitels zu verwalten sowie die an den Bischof zu leistenden Abgaben zu erheben und abzuführen.

Wenn es von den Definitoren heißt, daß sie vom ganzen Kapitel gewählt werden³⁰ so dürfte dies allgemein auch von den Kämmerern gelten. In den Landkapiteln Dietkirchen und Kunostein-Engers sind eigene Bestimmungen über die Wahl der Kämmerer und Definitoren in den Statuten festgelegt worden³¹. Danach erfolgt die Wahl beim Kapitel durch die Kapitulare; es konnten nur Inhaber einer Seelsorgepfünde gewählt werden; da der Kämmerer als Helfer des Dechanten und als Kapitelsbeamter tätig war, sollten nur solche gewählt werden, die für diese Aufgabe das nötige Interesse und die erforderliche Eignung besaßen³². Für die anderen Kapitel sind die gleichen Gewohnheiten anzunehmen, wenngleich keine ausdrücklichen Belege hierüber nachzuweisen sind. Als Bischof von Hommer 1827 bei der Neuordnung der Dekanate sich die Ernennung der Dechanten und Definitoren einstweilen vorbehält³³, überließ er im Dekanat Engers noch die Wahl des Kämmerers dem Kapitel³⁴.

Wenn auch die Landkapitelsstatuten des Trierer Sprengels sich über die Aufgabe der Kämmerer, das auf die einzelnen Pfründen entfallende subsidium caritativum, eine Art Bistumssteuer, einzuziehen und an den Bischof abzuliefern³⁵, ausschweigen, so kann es doch keinem Zweifel unterliegen, daß auch die Dekanatskämmerer im Erzbistum Trier diese Aufgabe wahrzunehmen hatten. Das dürfte aus der Nennung der Kämmerer von Wetzlar und Kirberg in der Taxa generalis subsidiorum³⁶ hervorgehen und ist vielleicht angedeutet in dem Ausdruck „*praeter cetera quae incumbunt camerariis*“ der Dietkirchener Statuten³⁷. Diese Aufgabe der Kämmerer wurde wohl deshalb nicht

²⁹ Blattau 3, 310.

³⁰ Hinschius S. 276 f.

³¹ Burdekanat: „*Camerarii a capitulo positi et electi*“: Blattau 1, 220. — Zell 1461: „*Definitores a capitulo positi et electi*“: Blattau 2, 20. Wardrill: „*a toto capitulo*“: Blattau 5, 45.

³² Dietkirchen: Blattau 2, 497. — Kunostein-Engers: Blattau 3, 310.

³³ Dietkirchen und Kunostein-Engers: „*pro negotiis decani et capituli satis solliciti, expediti et idonei*“: Blattau 2, 497; 3, 310.

³⁴ Blattau 8, 108.

³⁵ H. Volk in: Gesch. Pfarr. Diöz. Trier 2, 307.

³⁶ Vgl. Krieg I 69 f.; Krieg II 2.

³⁷ Fabricius Taxa 47.

³⁸ Blattau 2, 498.

eigens in die Landkapitelsstatuten aufgenommen, weil es ihre selbstverständliche, vom Bischof verfügte und außerdem eine außerhalb der eigentlichen Landkapitelsangelegenheiten liegende Aufgabe war, die in den Statuten zu erwähnen keine Veranlassung bestand.

Der Kämmerer war ferner Kassenführer seines Amtsbezirkes innerhalb des Landkapitels. Als solcher hatte er die von den Kapitularen zu zahlenden Unkosten für das gemeinsame Mahl beim Dekanatskapitel (*symposia* oder *symbola* genannt) zu erheben, und zwar in der Regel auch von den nicht erschienenen Kapitularen³⁸, die Straf gelder zu erheben, die wegen Fehlens beim Kapitel außerdem zu zahlen waren oder wegen sonstiger Verfehlungen vom Dechanten verhängt wurden³⁹, und vor dem Dechanten allein oder vor dem Dechanten und den Definitoren über Einnahmen und Ausgaben Rechnung zu legen⁴⁰. Wo das Dekanatskapitel in der Osterwoche gehalten wurde, verteilten die Kämmerer die heiligen Öle (*sacramentalia*), vermutlich weil sie dabei gleichzeitig die Unkosten dafür einzuziehen hatten⁴¹.

Außerdem war der Kämmerer auch Kassenverwalter der Bruderschaft, die seit alters als Vereinigung der Kapitulare eines Landkapitels bestand⁴². Deren Mitglieder waren verpflichtet, für jeden verstorbenen Kapitular heilige Messen zu lesen⁴³. „*Commodorum et emolumentorum fraternitatis curam habebunt duo camerarii capituli. Qui etiam singulis annis computum reddant de receptis et expositis. Nihil enim singulare de fraternitatis bonis disponent inscio decano et capitulo*“⁴⁴. Jeder Kapitular zahlte bei der Aufnahme einen Beitrag⁴⁵; aus der Hinterlassenschaft der verstorbenen Kapitulare wurde ebenfalls ein Beitrag für die Bruderschaftskasse erhoben⁴⁶. Im Landkapitel Marienfels flossen auch Straf gelder in die Bruderschaftskasse⁴⁷. Der Kämmerer hatte sich darum zu kümmern, daß die notwendigen Bestimmungen in die Testamente der

³⁸ Burdekanat: Blattau 1, 216; Kunostein-Engers: Blattau 3, 311.

³⁹ Burdekanat: Blattau 1, 215; Dietkirchen: Blattau 2, 488 f. 498; Kuno-stein-Engers: Blattau 3, 311; Boppard: Gesch. Pfarr. Diöz. Trier 1, 568; ungedr. Statuten Ochtendung 1541.

⁴⁰ Burdekanat: Blattau 1, 220. — Dietkirchen: Blattau 2, 488 f. 498.

⁴¹ Boppard: Blattau 3, 372. In den Kapiteln Zell und Merzig hatten die Definitoren diese Aufgabe: Blattau 3, 47, 59.

⁴² Burdekanat und Zell: „*generalis fraternitas defunctorum et vivorum*“: Blattau 1, 220; 2, 20.

⁴³ Vgl. Heintz Statuten 227 § 10.

⁴⁴ Wadrill: Blattau 2, 363.

⁴⁵ Boppard: „*singule persone ad capitulum recipiende communi Capitulo tantum dent pro introitu, quantum de suis ecclesiis domino nostro Trevirensi tantum dare consueverunt pro subsidio*“: Gesch. Pfarr. Diöz. Trier 1, 567. — Marienfels: Laien zahlten una libra hallensium: Heintz Statuten 227 § 12. — Remich, Wadrill, Piesport hatten einen Gulden, Zell, Merzig und Boppard einen halben Gulden festgesetzt; Remich: Blattau 2, 471; Wadrill: Blattau 2, 359; Piesport: Blattau 3, 20; Zell Blattau 3, 48; Merzig: Blattau 3, 58; Boppard: Blattau 3, 71.

⁴⁶ Marienfels: Heintz Statuten 226 §§ 2, 3, 4. — Wadrill: Blattau 2, 363; — Ochtendung: ungedr. Statuten 1541. — Burdekanat: 1 Gulden: Blattau 1, 220.

⁴⁷ Heintz Statuten 228 § 18.

Kapitulare aufgenommen und nach deren Tod durchgeführt wurden⁴⁸. Beim Dekanatskapitel mußten in der Regel zwei Ämter gehalten werden, davon eines auf Kosten der gemeinsamen Kasse für die verstorbenen Mitglieder der Bruderschaft. Der Kämmerer hatte dafür Sorge zu tragen sowie auch beim Kapitel die Namen der verstorbenen Kapitulare zu verlesen und dadurch die Mitglieder der Bruderschaft an ihre Meßverpflichtungen zu erinnern⁴⁹.

Im Kapitel Kunostein-Engers stand dem Kämmerer persönlich ein Drittel der Strafgeelder beim Dekanatskapitel zu⁵⁰; im gleichen Kapitel erhielt der Kämmerer von jedem, der in das Kapitel neu aufgenommen wurde, ein Entgelt⁵¹. Der Kämmerer des Kapitels Marienfels erhielt beim Tode eines Kapitulars für seine Bemühungen dessen Beinschienen (vielleicht: Gamaschen?) und Mantel⁵². Im Kapitel Dietkirchen brauchte er für das gemeinsame Mahl beim Dekanatskapitel nichts zu zahlen⁵³.

Die sonstigen Aufgaben, die dem Kämmerer oblagen, waren nach Dekanaten verschieden. Er hatte vor allem die Aufgaben des Definitors in jenen Landkapiteln, in denen ein solcher nicht bestellt war. In anderen Dekanaten hatten die Kämmerer gemeinsam mit den Definitoren bestimmte Aufgaben wahrzunehmen, z. B. die Verteilung der heiligen Öle, die Vorbereitung und Durchführung der Dechantenwahl und des Dekanatskapitels⁵⁴. Wenn es wegen der großen Ausdehnung des Dekanates nicht möglich war, zur Beratung einzelner Fragen das ganze Kapitel einzuberufen, kam der Dechant mit den Kämmerern und Definitoren zur Beratung zusammen; dabei wurden auch Fragen der geistlichen Disziplin verhandelt, Streitigkeiten geschlichtet und über Geistliche, die sich verfehlt hatten, Strafen verhängt⁵⁵. Im Kapitel Kunostein-Engers begleitete ein Kämmerer oder Definitor den Dechanten zur Abhaltung des Sendgerichts⁵⁶, im Kapitel Dietkirchen geschah dies zur Sitzung des Landtages⁵⁷. Der Kämmerer oder Definitor hatte dem Dechanten die Sterbefälle unter den Kapitularen zu melden⁵⁸ sowie dafür Sorge zu tragen, daß an die Dienststelle des Archidiakons der Tod des Dechanten gemeldet und dessen Siegel und Dekanatsakten übersandt wurden⁵⁹.

Im Landkapitel Zell waren 1461 keine Kämmerer, wohl aber zwei Provisoren und drei Definitoren bestellt⁶⁰. Die „duo seniores capituli seu provisores“ hatten das Kapitel zur Dechantenwahl zu berufen und vor Beginn der Wahl das Aufnahmeversprechen (votum) der neu eingetretenen Kapitulare

⁴⁸ Marienfels: Heintz Statuten 226 f. §§ 2, 3, 4, 6.

⁴⁹ Zell: Blatta u 2, 20.

⁵⁰ Blatta u 3, 311 Zeile 8.

⁵¹ 6 albi: Blatta u 3, 309.

⁵² Heintz Statuten 227 § 8.

⁵³ Blatta u 2, 489.

⁵⁴ Dietkirchen: Blatta u 2, 496. 498. — Kunostein-Engers: Blatta u 3, 308 f., 311.

⁵⁵ Dietkirchen: Blatta u 2, 493; — Ochtendung: Blatta u 3, 97. 103. — Kunostein-Engers: Blatta u 3, 310.

⁵⁶ Blatta u 3, 313.

⁵⁷ Blatta u 2, 493.

⁵⁸ Kunostein-Engers: Blatta u 3, 318.

⁵⁹ Dietkirchen: Blatta u 2, 496.

⁶⁰ Blatta u 2, 15/21.

entgegenzunehmen; von dem einen rheinischen Gulden betragenden Beitrag jedes Neuaufgenommenen erhielt der Dechant ein Drittel und die Provisoren für die Kapitelskasse (in usum communem) zwei Drittel; die Provisoren erhoben von allen Kapitularen den Beitrag für das Mittagmahl beim Dekanatskapitel und das Strafgeld von 6 albi, das jeder unentschuldig Fehlende zu zahlen hatte. Am Vorabend des zweimal im Jahre stattfindenden Dekanatskapitels hielten der Dechant, die beiden Provisoren und die drei Definitoren sowie je ein weiterer Kapitular aus jeder Definition die Totenvigil für die verstorbenen Kapitulare⁶¹. Demnach waren diese Provisoren wohl kaum etwas anderes als die Kämmerer in anderen Kapiteln. In den Statuten desselben Kapitels vom Jahre 1625 werden die Provisoren nicht mehr genannt; die „commodorum et emolumentorum cura“ ist nunmehr den Definitoren übertragen⁶². Jedoch werden noch die „seniores capituli“ erwähnt in dem Aufnahmeversprechen der Kapitulare, in dem sie dem Erzbischof, dem Archidiakon und seinen Offizialen sowie dem Dechanten und für den Fall der Vakanz des Dechantenamtes Gehorsam geloben „definitoribus ac senioribus capituli“⁶³.

Die „seniores capituli“ werden außerdem auch in den Statuten des Burdekanates und des Dekanates Piesport genannt, und zwar als Leiter oder Mitleiter der Dechantenwahl⁶⁴. Sie werden ferner erwähnt in der Einleitung der ungedruckten Statuten von Ochtendung 1541, desgleichen in einem erzbischöflichen Erlaß von 1721 nach den decani, definitores et camerarii⁶⁵.

In den von Erzbischof Johann Hugo von Orsbeck 1678 erlassenen Synodalstatuten findet ein „procurator capituli“ Erwähnung, der beim Dekanatskapitel die „symbola“, den Geldbeitrag für das gemeinsame Mahl, von den Kapitularen zu erheben hat⁶⁶. Sonstwie sind die Prokuratoren, wie sie z. B. im Bistum Würzburg als Kapitelsbeamte neben den Definitoren bestellt waren⁶⁷, im Erzbistum Trier nicht nachzuweisen.

Die Amtsbezeichnung Definitor kam in Ordensgemeinschaften als Titel für die Visitatoren vor⁶⁸ und ist heute noch gebräuchlich als Titel für die Räte der Ordensobern, die consiliarii des can. 516 § 1 CIC. In der Landkapitelsverfassung scheinen die Definitoren seit etwa 1400 eingeführt zu sein. Im Bistum Würzburg sind die ersten Definitoren 1421 nachweisbar, in den Statuten eines Landkapitels des Bistums Speyer schon 1400⁶⁹. Die Definitoren hatten nach Krieg⁷⁰ die Aufgabe, die kirchlichen Steuern für die einzelnen Pfründen nach dem Verhältnis ihres Ertrages festzusetzen⁷¹. Daher leite sich auch ihre

⁶¹ Blatta u 2, 16 f. Totenvigil der Bruderschaft im Burdekanat: Blatta u 1, 220.

⁶² Blatta u 3, 57.

⁶³ Blatta u 3, 57.

⁶⁴ Burdekanat: Blatta u 1, 215. — Piesport: Blatta u 3, 18. 22.

⁶⁵ Blatta u 4, 87.

⁶⁶ Blatta u 3, 195. — Auch in den Statuten des Ahrgaudekanates: Gesch. Pfarr. Diöz. Trier 4, 484 c. 7. Symposia: Statuten Engers: Blatta u 3, 311.

⁶⁷ Krieg I 71/3; Krieg II 72/3.

⁶⁸ So werden 1330 diffinitores capituli generalis Ordinis Fratrum Praedicatorum genannt: Sauerland 2, 317 nr. 1869.

⁶⁹ Würzburg: Krieg II 5. — Speyer: Kayser S. 237 § 3 und S. 241 § 34.

⁷⁰ Krieg II 7—9. 74 f. LThK 3, 178 f.

⁷¹ Daher auch impositores genannt: Krieg II 63 Anm. 2.

Amtsbezeichnung ab, da das Dekanat zur leichteren Auflegung der kirchlichen Steuern in Unterbezirke, die Definitionen oder Diffinitionen, eingeteilt wurde. Nach Kapitelsstatuten von 1437 hatten die Definitoren im Bistum Würzburg die Aufgabe, beim Tode eines Pfründeninhabers, der kein Testament gemacht hatte, mit dem Dechanten die Abteilung der Pfründeneinkünfte vorzunehmen, ferner den Beirat des Dechanten bei Berufung des Landkapitels zu bilden und als Taxatoren die Auflegung der kirchlichen Steuern durchzuführen⁷².

Für den Trierer Sprengel sind in den Statuten des Burdekanates „diffinitores capituli“ genannt, die mit dem Dechanten Verfehlungen der Kapitulare zu rügen oder zu strafen und Streitigkeiten unter den Kapitularen zu schlichten hatten⁷³. Zwar nicht Definitoren, wohl aber Taxatoren werden 1346 in den Statuten von Marienfels genannt, die vereidigt sind und mit dem Kämmerer beim Dekanatskapitel den Beitrag der einzelnen für das gemeinsame Mahl festzusetzen haben⁷⁴.

Die Wahl der Definitoren erfolgte, wie schon oben dargelegt, durch das Kapitel. In den Kapitelsbeschlüssen von Wadrill von 1761 wird ausdrücklich betont: „Domini definitores eliguntur a toto capitulo“⁷⁵. In den Ordinationes des Erzbischofs Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg (1716—1729) wird bestimmt, daß es Sache des Generalvikariates ist, „confirmare electionem definitoris“⁷⁶.

Für den Trierer Sprengel läßt sich nicht feststellen, daß die Festsetzung und Einziehung der kirchlichen Steuern Aufgabe oder gar die Hauptaufgabe der Definitoren gewesen ist. Begreiflicherweise nahmen sie jedoch auch diese Aufgabe wahr in den Landkapiteln, in denen weder Kämmerer noch Provisoren bestellt waren. In diesen Kapiteln war den Definitoren die „commodorum et emolumentorum cura“ anvertraut⁷⁷. Eine eigentliche Dienstanweisung für die Definitoren gab es früher so wenig wie für die Kämmerer und Provisoren. Vielmehr lassen sich ihre Aufgaben in der älteren Zeit lediglich aus den Landkapitelsstatuten erkennen. Wohl enthalten die erwähnten Ordinationes des Erzbischofs Franz Ludwig ein Caput V de officio definitoris⁷⁸, worin die „subdecani seu definitores aut camerarii“ als Helfer des Dechanten in Erscheinung treten, was auch in verschiedenen Kapitelsstatuten deutlich zutage tritt.

Danach bilden die Definitoren, sei es mit den Kämmerern oder ohne diese, einen Beirat des Dechanten, der Verfehlungen von Geistlichen des Kapitels zu rügen und gegebenenfalls zu bestrafen⁷⁹, Streitigkeiten unter den Kapi-

⁷² Krieg II 7.

⁷³ Blattau I, 216. 219. — In den Statuten des Trierer Domkapitels werden 1338 einige Kanoniker genannt: „compromissarii, definitores et arbitri deputati specialiter et electi pensionibus vacantibus dividendis“: Blattau I, 174. — „diffinire = dimittere, quasi per compositionem“ (Du Cange). — Im gerichtlichen Sprachgebrauch findet sich der Ausdruck: negotia diffinienda (Provinzialkonzil Trier 1327: Blattau I, 27).

⁷⁴ Heintz Statuten 228 § 17.

⁷⁵ Blattau 5, 45.

⁷⁶ Blattau 4, 170.

⁷⁷ Zell und Merzig: Blattau 3, 57. 69.

⁷⁸ Blattau 4, 168 f.

⁷⁹ Burdekanat: Blattau I, 216, — Wadrill: Blattau 2, 360; 5, 46. — Kunostein-Engers: Blattau 3, 312.

tularen zu schlichten⁸⁰, über die Rechtmäßigkeit der für das Fehlen beim Dekanatskapitel vorgebrachten Gründe zu befinden⁸¹ hat und die Abrechnung der Kämmerer prüft⁸². Dieser Beirat ist auch bei der Dechantenwahl⁸³ und bei Abhaltung des Kapitels tätig. Seit dem 18. Jahrhundert werden die Definitoren ausdrücklich als Visitatoren⁸⁴ oder wenigstens als Begleiter des Dechanten bei der Visitation⁸⁵ erwähnt; im Dienste der Visitation standen auch die Vierteljahresberichte der Definitoren⁸⁶ und die seit dem 18. Jahrhundert vorgeschriebenen, nach ihrem Urheber, dem heiligen Karl Borromäus, Congregationes Carolinae benannten vierteljährlichen Pastoralkonferenzen⁸⁷.

Wenn man bedenkt, daß die Zahl der Pfarreien in den Dekanaten im Hochmittelalter stark angewachsen war, um 1330 z. B. die Dekanate Bitburg 75, Ochtendung 63, Zell 53, Merzig 49, Perl 46 Pfarreien umfaßten⁸⁸, und daß nach der üblichen Visitationsordnung der Dechant zum mindesten jedes vierte Jahr alle Pfarreien seines Dekanates zu visitieren, dazu noch eine Menge anderer Verwaltungsaufgaben wahrzunehmen und schließlich auch seiner eigenen Pfarrei vorzustehen hatte, muß man wohl auf den Gedanken kommen, daß die Einteilung der Dekanate in Unterbezirke, d. h. Definitionen, hauptsächlich zu dem Zwecke vorgenommen wurde, um die Verwaltung des Dekanates zu erleichtern bzw. überhaupt zu ermöglichen, und daß deswegen die Vorsteher der Unterbezirke, d. h. die Definitoren, in erster Linie als Helfer und Berater des Dechanten in der Verwaltung des Dekanates bestellt wurden, ohne daß dabei in der Hauptsache an die Festsetzung und Einziehung der kirchlichen Steuern gedacht war. Dem würde es entsprechen, daß die erste Erwähnung der Definitoren in den Statuten des Burdekanates sie als die zuständige Instanz für die Schlichtung von Streitigkeiten und für die Ahndung von Verfehlungen erkennen läßt. Auch die Bezeichnung der Visitatoren in Ordensgemeinschaften mit dem Definitortitel deutet in diese Richtung. Schließlich hat auch Hinschius die Auffassung vertreten, daß die Diffinitoren den Dechanten bei der Geschäftsleitung zur Seite standen und dieser ihren Rat bei wichtigen Angelegenheiten einzuholen hatte⁸⁹. Die Verwendung des Definitortitels in der Landkapitelsverfassung dürfte dann so zu erklären sein, daß man zur Erleichterung der Verwaltung das Dekanat in Unterbezirke, die Diffinitionen,

⁸⁰ Burdekanat: Blattau 1, 219. — Wadrill: Blattau 2, 363. — Dietkirchen: Blattau 2, 493. — Kunostein-Engers: Blattau 3, 310.

⁸¹ Dietkirchen: Blattau 2, 488. — Kunostein-Engers: Blattau 3, 311.

⁸² Dietkirchen: Blattau 2, 488 f., 498.

⁸³ Wadrill: Blattau 2, 357. — Dietkirchen: Blattau 2, 496. — Kunostein-Engers: Blattau 3, 308 f.

⁸⁴ Vgl. Gesch. Pfarr. Diöz. Trier 1, 510—513. Blattau 4, 163.

⁸⁵ Ordinationes Franz Ludwig 1719: Blattau 4, 43. — Verordnung de annua visitatione per decanos 1757: Blattau 5, 25. — Statuten Wadrill: Blattau 5, 46.

⁸⁶ Ordinationes Franz Ludwig 1719: Blattau 4, 43. — Verordnung Franz Ludwig 1724: Blattau 4, 115. — Verordnung de annua visitatione per decanos: Blattau 5, 25.

⁸⁷ Vgl. Gesch. Pfarr. Diöz. Trier 1, 536—538. Blattau 4, 43. 99. 170—172; 5, 25.

⁸⁸ Vgl. die Zusammenstellung in: Gesch. Pfarr. Diöz. Trier 1, 138.

⁸⁹ Hinschius 2, 276 f.

einteilte und den Definitor als Helfer und Vertreter des Dechanten in diesem abgegrenzten Bezirk bestellt hat.

Bei Vakanz des Dechantenamtes nahm der älteste Definitor die Leitung des Dekanates wahr⁹⁰. In einigen Dekanaten hatten die Definitoren zu der schon erwähnten Totenvigil am Vorabend des Kapitels zu erscheinen⁹¹ und am Kapitelstage selbst ein Amt zu halten oder einen anderen Geistlichen als Zelebranten zu bestimmen. Im Landkapitel Piesport war bestimmt, daß der Dechant ein Inventar sämtlicher Kirchen seines Sprengels in einer Kirchenkiste verwahrte, von deren drei Schlüsseln der Definitor einen in Händen hatte⁹². Eine derartige Bestimmung war schon 1569 anlässlich der allgemeinen Visitation des Erzbistums erlassen worden⁹³.

Die Geschichte des Definitors im Trierer Sprengel läßt uns erkennen, welche Bedeutung seinem Amte in der Vergangenheit zukam und wie sich noch heute die Grundzüge dieses Amtes in der Dienstanweisung für die Definitoren erhalten haben.

⁹⁰ Wadrill: Blattau 5, 44. — 1632 wird der Definitor Dominicus Ubiensis, Pfarrer an St. Paulus in Trier, Vicedecanus genannt, weil er bei Vakanz des Dechantenamtes die Leitung des Burdekanates wahrzunehmen hatte: Neller 68.

⁹¹ Zell und Merzig: Blattau 3, 48. 60.

⁹² Blattau 3, 20.

⁹³ Blattau 2, 249.

Zum Hermesianismus im Trierer Priesterseminar

Ein unbekannter Brief Franz Xaver Biundes

Von Professor Dr. Eduard Hegel, Trier

Joseph Lenz hat uns Franz Xaver Biunde (1806—60), der 1826—42 am Trierer Priesterseminar Philosophie dozierte, als einen impulsiven und streitbaren Charakter geschildert¹. Sowohl Bischof Joseph v. Hommer, der den kaum 21jährigen sofort nach Abschluß seines philosophisch-theologischen Studiums in Münster nach Trier berufen hatte, wie der preußische Kultusminister waren betroffen von der Reaktionsfähigkeit und Hartnäckigkeit Biundes². Dies zeigte sich vor allem in den sog. hermesianischen Wirren. Nachdem fünf Professoren des Seminars (Braun, Boner, Scholl, Marx. d. Ä. und Lück) am 12. Juni 1838 mit einer von Kardinalstaatssekretär Lambruschini verlangten Formel ihre Unterwerfung unter das gegen den Hermesianismus ergangene päpstliche Breve vom 26. September 1835 erklärt hatten, beharrten allein Biunde und Rosenbaum darauf, daß ihre Lehren nicht zu den vom päpstlichen Breve verurteilten gehörten und sie darum nicht unterschreiben könnten³. Die An-

¹ Joseph Lenz, Ein streitbarer Trierer Philosoph. Franz Xaver Biunde in der Sorge seines Bischofs Joseph v. Hommer: Bornewasser-Festschr. = Trierer Theol. Studien 1 (1941), S. 1/22; vgl. Derselbe, Die Philosophie am Trierer Priesterseminar im 19. Jahrhundert: TTZ 60 (1951), S. 273/5.

² Vgl. Lenz, Biunde S. 7, 14, 16, 20.

³ Vgl. Die Schreiben des Trierer Reg.-Präs. v. Schaper an den rhein. Oberpräsidenten v. Bodelschwingh v. 2. 8. 1838 und 25. 8. 1838 über die von Biunde veröffentlichten Zeitungsartikel: Staatsarchiv Koblenz Abt. 403

gelegenheit kam während der langen Vakanzzeit des bischöflichen Stuhles (1836—42) nicht zur Entscheidung. Es blieb Bischof Wilhelm Arnoldi (1842—64) vorbehalten, gleich nach Antritt seines Amtes energisch durchzugreifen, indem er Rosenbaum und Biunde aufforderte, eine der von ihm bezeichneten Pfarrstellen anzunehmen. Rosenbaum entschied sich sofort für Andernach⁴, während Biunde noch zögerte.

In diese Zeit fällt ein Brief Biundes an den rheinischen Oberpräsidenten Frhn. v. Schaper in Koblenz⁵, der den forschen Kämpfer plötzlich recht kleinlaut zeigt, obwohl er sich auch jetzt noch etwas von seinen Beziehungen zu hohen Staatsbeamten zu versprechen scheint. Versöhnlich wirkt die in diesem Brief zutage tretende Anhänglichkeit Biundes an seine westdeutsche Heimat, an das Bistum Trier und dessen Priesterseminar, die ihn angeblich im Jahre zuvor bewog, einen Ruf an die Universität Gießen abzulehnen. Aus dieser Ablehnung ist freilich auch zu entnehmen, daß sich Biunde der Unhaltbarkeit seiner Trierer Position bisher gar nicht bewußt war.

Nähere Auskunft über den Lehrstuhl, der ihm in Gießen zugedacht war, gibt Biundes Brief nicht. Die Universität Gießen hatte seit 1830 eine kleine, vier Lehrstühle zählende Katholisch-Theologische Fakultät, die während der ersten sieben Jahre ihres Bestehens durch Franz Anton Staudenmaier und Johann v. Kuhn von sich reden machte⁶. Wenn Biunde 1841 für diese Fakultät in Aussicht genommen war, könnte es sich um die Nachfolge Kaspar Riffels gehandelt haben, der am 19. November 1841 zwangsweise pensioniert worden war⁷. Es könnte freilich auch ein Lehrstuhl in der Philosophischen Fakultät zur Debatte gestanden haben, die Biunde 1831 den Dr. phil. honoris causa verliehen hatte⁸. Die Beziehungen Biundes zu Gießen gingen wohl über den ihm befreundeten Kanzler der Universität, Justin v. Linde, der zugleich Direktor des Oberstudienrates in Darmstadt war⁹. Er war — wie Biunde — gebürtiger Westfale und geistig-religiös gleich dem Trierer Philosophen im Freundeskreis von Hermes geprägt worden. v. Linde hatte den Plan zur

Nr. 4847. Vgl. Lenz, Biunde S. 21. — Johann Joseph Rosenbaum lehrte seit 1827 Dogmatik am Trierer Seminar; vgl. [Alois Thomas], Der Weltklerus in der Diözese Trier seit 1800 (1941), S. 282.

⁴ Er wirkte dort 20 Jahre als Pfarrer, wurde 1859 Ehrendomherr, 1862 Domkapitular in Trier. Vgl. Thomas, Weltklerus a. a. O.

⁵ s. unten S. 111/4.

⁶ Vgl. August Schuchert, Die katholisch-theologische Fakultät an der Universität Gießen: Jahrb. f. d. Bistum Mainz 1 (1946), S. 64/74, bes. S. 72; Fritz Vigener, Die katholisch-theologische Fakultät in Gießen und ihr Ende: Mitteilungen d. Oberhess. Gesch. Ver. NF 24 (1922), S. 33/35.

⁷ Johann Kraus, Geistlicher Rat Professor Dr. Kaspar Riffel, der Mobilisator der katholischen Bewegung in Mainz. Eine Lebensskizze: Jahrb. f. d. Bist. Mainz 4 (1949), S. 135/52.

⁸ Lenz, Biunde S. 10 f.

⁹ „Er befand sich als Kanzler, Regierungsbevollmächtigter und wirklicher Geheimer Staatsrat mit der maßgebenden Stimme in der Lage, alles Erreichbare durchzusetzen“ (v. Schulte: Allg. Dt. Biographie [=ADB] 18, 1883, S. 665/72, hier S. 667). Die Pflege persönlicher Beziehungen zu Biunde war sicher dadurch erleichtert, daß v. Linde seit 1837 ein Landgut in der Nähe Triers besaß (Dreis b. Wittlich). Ebd. S. 666. Vgl. auch Schuchert S. 71 f.; Vigener S. 33.

Errichtung einer Katholisch-Theologischen Fakultät in Gießen entworfen und durchgeführt und schon bei ihrer Eröffnung die Absicht gehabt, die Hermes-schüler Braun und Müller von Bonn nach Gießen zu holen¹⁰. Spätere Bemühungen um Biunde dürften ohne Zweifel in der Linie von Lindes Hochschulpolitik gelegen haben.

Als Biunde 1842 von Bischof Arnoldi vor die Notwendigkeit gestellt wurde, seine Lehrtätigkeit aufgeben zu müssen, nützten ihm seine Beziehungen zum rheinischen Oberpräsidium und zum Preußischen Kultusministerium nicht viel¹¹. Man war nach den „Kölner Wirren“ in Regierungskreisen ängstlich darauf bedacht, neue Auseinandersetzungen mit der katholischen Kirche zu vermeiden; die von Arnoldi betriebene Lösung der Angelegenheit Biunde—Rosenbaum scheint man auch hier als klug und tragbar angesehen zu haben. So riet Oberpräsident v. Schaper Biunde sofort (18. Oktober 1842) zur Annahme der Pfarrei Saarburg. Er wie v. Ladenberg und Brüggemann in der Berliner Regierung setzten sich ebenso wie Bischof Arnoldi dafür ein, daß Biunde der Übergang vom Seminar auf die Pfarrei durch Gewährung einer staatlichen

¹⁰ Braun hatte sich 1828 in Bonn habilitiert und wurde 1833 dort o. Prof. f. Kirchengeschichte. Vgl. unten Anm. 21 und Heinrich Schrörs, Ein vergessener Führer aus der rheinischen Geistesgeschichte des 19. Jhdts, Johann Wilhelm Joseph Braun (1925). — Johann Joseph Müller, Bruder des Trierer Seminarprofessors, späteren Weihbischofs v. Trier und Bischofs von Münster, Johann Georg Müller, hatte sich auf Anregung des Bischofs v. Hommer der akademischen Laufbahn zugewandt, nahm nach kurzer Privatdozentur in Bonn 1830 den Ruf nach Gießen an, ging aber schon 1831 nach Breslau, wo er wegen seines Rationalismus scheiterte und protestantisch wurde. Er kehrte jedoch 1836 zur kath. Kirche zurück und verbrachte sein ferneres Leben als Benediktiner von St. Stephan in Augsburg. Vgl. H. Schrörs, Geschichte der Kath.-Theologischen Fakultät zu Bonn 1818—1831 = Veröff. d. Hist. Ver. f. d. Nrh. 3 (1922), S. 353/6.

¹¹ Der konziliante rheinische Oberpräsident v. Schaper (7. 7. 1842 bis 14. 7. 1845) war 1837—42 Reg.-Präs. in Trier gewesen und von daher Biunde wohl persönlich bekannt. Vgl. Max Bär, Die Behördenverfassung der Rheinprovinz seit 1815 = Publ. d. Gesellsch. f. rhein. Geschichtskunde 35 (1919), S. 152. 199. — Von den Berliner Bekannten Biundes war der Geh. Reg.-Rat im Kultusministerium, Adalbert v. Ladenberg, früher Reg.-Präs. in Trier (1834—37) gewesen (Bär 199; ADB 17, 1883, S. 499 ff.). — Der philosophisch interessierte katholische Westfale Theodor B. Brüggemann war zeitweilig Anhänger von Hermes. Als Mitglied des Provinzialschulkollegiums in Koblenz (seit 1831) und Schulrat oblag ihm die Aufsicht über die kath. Schulen und Seminare; 1832 hatte er staatlicherseits eine Visitation des Trierer Priesterseminars durchgeführt (Lenz, Biunde S. 14). Ein Regierungsauftrag nach Rom (1837) in Sachen der Kölner Wirren entzog ihm das Vertrauen der kath. Bevölkerung im Rheinland, so daß er nicht nach Koblenz zurückkehrte, sondern in die Unterrichtsabteilung des Kultusministeriums übernommen wurde. Vgl. ADB 3, (1876), S. 407/9. — Franz v. Duesberg stammte aus Biundes Heimat, Borken i. W., und war seit 1841 Direktor der neu geschaffenen Kath. Abteilung im Kultusministerium. Vgl. ADB 5 (1877), S. 450 f. — Geh. Rat Matthias Aulike, Mitglied der Kath. Abteilung, war gebürtiger Münsteraner und könnte, da er Biunde ungefähr gleichaltrig war, diesem vom Studium in Münster her bekannt gewesen sein.

Gratifikation erleichtert werde¹². Für die Regierung war dies die unverfänglichste Reaktion auf die verschiedenen Vorschläge Biundes, sich für ihn zu verwenden, und zugleich eine Möglichkeit, die hermesianischen Angelegenheiten aus der Kirchenpolitik auszuschneiden¹³.

Der Brief Biundes an Oberpräsident v. Schaper vom 7. Oktober 1842 folgt hier im Wortlaut¹⁴:

„Hochwohlgeborner Herr Freiherr! Hochgebietender Herr Oberpräsident! Gnädiger Herr!

Seit einigen Tagen gehen hierorts Dinge vor, welche Ew. Hochwohlgeboren wohl kaum mehr unbekannt sind, welche aber auch eine Aufforderung enthalten, daß ich selbige meinerseits beleuchte, soweit sie mich von jetzt an berühren wollen; ich glaube sogar, der mir wiederholt bewiesenen Zuneigung solche Expektoration vor Ew. Hochwohlgeboren schuldig zu sein. Der Hochwürdigste Herr Bischof Arnoldi von Trier glaubt seine Amtswirksamkeit beginnen zu müssen mit der Amotion der sog. Hermesianer aus dem Bischöflichen Seminar. Dabei geht derselbe keineswegs darauf aus, uns, nämlich mir und dem Herrn Professor Rosenbaum irgend wehe zu tun, bietet uns vielmehr freie Wahl unter fünf anständigen Pfarreien. Dem Herrn Rosenbaum konveniert die pfarramtliche Stellung sattsam, und so hat derselbe, um einerseits einer nicht mehr haltbaren Position los zu werden und um andererseits eine angemessene Wirksamkeit zu erhalten, sich bereit finden lassen, die Pfarrei Andernach anzunehmen. Mir ist nun die Wahl gestellt zwischen Kreuznach, Saarburg, Mayen und Zeltingen. In welche Verlegenheit ich nun durch solchen Antrag einer Wahl unter solchen Stellungen gerate, ist Ihnen wohl von selbst und noch mehr dann klar, wenn ich bemerke, daß ich gar keine Disposition zum pfarramtlichen Wirken besitze¹⁵. Was soll ich nun machen? Es erübrigten, wie es scheint, nur drei Auswege zu einem möglichen Ziele; ich kann nämlich schlechthin den Antrag aller Pfarrstellen ablehnen und mich auf mein gutes Recht stützen, wonach mir, falls man meine Wirksamkeit im Lehramte nicht mehr will, Anspruch auf die mir zugesicherten Existenzmittel oder volles

¹² Der einschlägige Briefwechsel findet sich im Staatsarchiv Koblenz Abt. 403 Nr. 4874.

¹³ In diesem Sinne schrieb v. Schaper dem Kultusminister v. Eichhorn am 7. 11. 1842 (Staatsarch. Koblenz Abt. 403 Nr. 4874), er habe Biunde den Rat gegeben, die Pfarrei Saarburg anzunehmen, „da seine Entfernung aus dem Seminar sehr wünschenswert, für den neu erwählten Bischof gewissermaßen zur Notwendigkeit geworden war und eine Weigerung seitens des p. Biunde leicht zu neuen bedauerlichen Differenzen zwischen dem Gouvernement und der geistlichen Oberbehörde hätte führen können“. Gleichzeitig beantragte er eine Unterstützung von 200 Thalern für Biunde, „indem die Aussicht auf eine solche Beihülfe ihn mitbestimmt hat, sich dem Willen des Bischofs Arnoldi unweigerlich zu fügen, was . . . für alle Teile nur sehr erwünscht hat sein können“.

¹⁴ Staatsarch. Koblenz Abt. 403 Nr. 4874.

¹⁵ Biunde war nie in der Seelsorge gewesen und hatte erst nach dreijähriger Lehrtätigkeit in Trier Ende 1829 die Priesterweihe empfangen; dem Bischof v. Hommer hatte er erklärt, „daß ihn die pfarramtlichen Geschäfte nicht anziehen“ könnten. Vgl. Lenz, Biunde S. 8 f. 21.

Gehalt verbleiben müßte¹⁶; denn auch der letzte Anschein einer Verschuldung unsererseits verschwindet selbst durch das honorige Anerbieten jener Wahl und dann damit, daß wir der letzten Aufforderung, welche der Herr Bischof in betreff der hermesischen Sache stellte, gern und unbedenklich Genüge leisteten¹⁷; — allein, das führt mich in ein elendes Leben und selbst in das schlimme Renommée eines abgesetzten Lehrers und Geistlichen, und scheint also nicht angemessen; — die Beschaffung eines Gehaltes für den Nachfolger möchte auch auf Verdrießlichkeiten führen, die jedoch mich nicht berührten. Der zweite Ausweg wäre, daß ich irgendeine Stellung außer der Professur und außer der pfarramtlichen Wirksamkeit suchte, die etwa an einer Regierung oder in einem Schulkollegium in der Stellung eines Schulrates sich darbieten möchte¹⁸; dagegen hätte ich nichts zu erinnern, falls man mich dazu fähig erachten sollte, und ich habe die Überzeugung gewonnen, daß meine bischöfliche Behörde ihren Einfluß gern verwenden würde, daß man mich auf einen derartigen Posten stellte, so wie selbige überhaupt geneigt ist, sich für mich in Dingen jeglicher konvenienter Stellung zu verwenden; allein, solcher Posten sind nicht viele, und kaum dürfte einer erledigt sein, zumal in den Rheinlanden oder in Westfalen, — und in andere Provinzen könnte ich mit Freudigkeit nicht mehr wandern, nachdem ich in diesen so alt geworden bin, als ich bin. Das also geht mindestens jetzt nicht; sollte es sich später so fügen, so bleibe ich gern zu Hochihrer Disposition. Soll ich aber nun drittens eine Pfarrei übernehmen, so kann es nur geschehen, indem ich mit der Absicht beginne, mich allmählich in dieses mir völlig fremde Gebiet einer schwierigen Wirksamkeit hineinzuarbeiten, und dann unter anderweitiger Beseitigung äußerer Hemmnisse. Ich bin gern zu ersterem bereit und insbesondere bereit, die Pfarrei Saarburg dann anzutreten, die unter den Vorgeschlagenen mir noch am ehesten konveniente, weil sie der Begünstigungen eines leichteren Anfangs mehrere bietet, indem Herr v. Wilmowsky wohl geneigt wäre, hierbei seine Mitwirkung eintreten zu lassen, und weil sie dann ein Fortwirken in einem Geiste erheischte, dessen ich mich noch bemächtigen könnte¹⁹; — auch bietet sie ein besseres finanzielles Verhältnis als die übrigen Stellen, worauf ich insbesondere auch deshalb sehen muß, weil ich auf drei verlassene Schwestern einige Rücksicht zu nehmen habe und auch wegen einer 16jährigen Doktion und fast ausschließlichen Beschäftigung mit wissenschaftlichen Dingen literarische Bedürfnisse behalten würde, die leicht kostspielig werden; — eben in diesen ökonomischen Verhältnissen auch dieser bessern Pfarrei erübrigt aber für mich ein weiteres großes Hemmnis. Ich habe, wie das der Aufmerksamkeit Ew. Hochwohlgeboren nicht entgehen kann, in meiner bisherigen

¹⁶ Diese Äußerung überrascht, da die Seminarprofessoren wohl nicht nach Beamtenrecht angestellt waren.

¹⁷ Das stimmt wohl nicht. Die Verpflichtung auf das päpstliche Breve leisteten Biunde wie Rosenbaum erst vor Antritt ihrer Pfarrstelle (Lenz, Biunde S. 21).

¹⁸ Biunde mag an Alois Gratz gedacht haben, der aus seiner Professur in der Bonner Fakultät entfernt worden und dann 1825—1839 Schulrat bei der Regierung in Trier war. Vgl. Schrörs, Fakultät S. 163/6.

¹⁹ Johann Ignaz v. Wilmowsky (1801—80), Domkapitular in Trier und Erforscher der Baugeschichte des Trierer Domes, war 1829—42 Pfarrer in Saarburg gewesen. Vgl. Thomas, Weltklerus S. 373.

Stellung keine Ersparungen machen können, und doch betrug mein Gehalt bisher vollkommen soviel als jene Stelle im Anschlage von allem betragen kann; nun aber ist es doch sehr einleuchtend, daß die Stellung inmitten einer großen Pfarrei bei vieler und zunehmender Armut und eine zu führende Haushaltung auch bei der bescheidensten Einrichtung viel mehr nötig machen als unsere bisherige solitäre Lage in einer gemeinschaftlichen großen Haushaltung. Darum kann ich ohne hinzukommende Unterstützung nicht auslangen. Sollte es nun erreichbar sein, daß mir auf der Pfarrei Saarburg etwa statt des Gehaltes eines Pfarrers zweiter Klasse das Gehalt eines Pfarrers erster Klasse oder eine persönliche Zulage von 500 francs zu dem Staatsgehalte von 1000 francs erteilt würde²⁰), solange bis vielleicht anderweitige Disposition möglich wäre, und sollte mir dann für das laufende Jahr behufs meiner ersten Einrichtung etwa eine Gratifikation von 200 Th. und mindestens von 100 Th. zuerkannt werden können, dann würde ich wenigstens nach dieser Seite beruhigter den Versuch machen können, in der Seelsorge mein Heil zu suchen. Ich würde in der Erteilung solcher Gnade zugleich den Trost finden, dessen ich ohnehin bedarf, daß ich darin die Zufriedenheit der Hohen Staatsbehörden mit meinem bisherigen Wirken in einer argen Zeit erblicken dürfte.

Darf ich das von mir so tief empfundene und dankbarst verehrte Zutrauen, darf ich die bewiesene Zuneigung Ew. Hochwohlgeboren dahin in Anspruch nehmen, daß sich Hochdieselben in solcher Richtung für mich verwenden? Ich hoffe und vertraue hierauf und betrachte den Ausgang dieser fatalen Verwicklungen als in Höchsthre Hände gelegt. Im vorigen Jahre konnte ich eine honorige Anstellung an der Universität zu Gießen finden; die darüber sprechende dringende Einladung ist in den Händen des Königl. Geheimrates und Direktors, des Freiherrn v. Ladenberg zu Berlin; denn auch an diesen Gönner sowie an die Exzellenzen, den Minister des Kultus und den Minister der Finanzen und nicht minder an den Wirklichen Geheimen Staatsrat, Herrn v. Duesberg und die Geheimen Räte, die Herren Dr. Brüggemann und Aulike (in der Abteilung für Katholische Angelegenheiten im Ministerium des Kultus) habe ich in betreff der jetzigen Angelegenheit Vorstellung eingereicht; — allein, ich wollte damals Preußen nicht verlassen, und ich würde auch jetzt im Hessischen nur dann eine allenfalls und leicht zu gewinnende Stellung annehmen, wenn ich in Preußen nicht bloß entlassen und abgesetzt, sondern auch verjagt heißen müßte.

Ich bedaure es tief, daß diese Art der Entwirrung des Knotens den Beginn der Wirksamkeit des neu kreierte[n] Hochwürdigsten Herrn Bischofes bezeichnen muß; ich fürchte, daß an unsere Entfernung von den Lehrstühlen eine lange Reihe anderweitiger Dispositionen sich knüpfen werde, welche zu den unseligsten Zerwürfnissen zurückführen dürften und die sich auf eine andere Weise, wie mich dünkt, leicht hätten umgehen lassen. Ich fürchte dies zunächst für die katholische Fakultät der Universität zu Bonn und für das Seminar zu

²⁰ Über die Rangklassen der Pfarreien und deren Staatsgehalt vgl. Wilhelm Schwickerath, Das Pfarreinkommen in den kath. Kirchengemeinden des Bistums Trier: Handbuch d. Bist. Trier, 20. Ausgabe (1952), S. 68/70. Andernach und Kreuznach gehörten zu den Pfarreien 1. Klasse, Mayen und Saarburg zu denen 2. Klasse.

Köln²¹, dann aber auch noch für weitere Kreise. Für unsere Diözese wünsche ich nichts so sehnlich, als daß aus dieser Veränderung und so aus der gesamten neuen Verwaltung nur Gutes erfolge, daß alles das Gute, was der weise Bischof v. Hommer angebaut hat, weitergeführt, aller schlimme Rest, der trotz dessen Bemühungen verblieben, vollends vertilgt werden möge und insbesondere dann noch, daß meinem Nachfolger, welcher es auch sein möge, alle Stunden seines Aufenthaltes im Seminar so heiter verlaufen mögen als ich deren in den ersten Jahren meines 16jährigen Aufenthaltes viele verlebte, daß aber auch all der Verdruß ihm fernbleibe, der mir so reichlich zugestoßen; ich werde gern meine Stellung aufgeben und sehr gern werde ich unter freundlicher Begrüßung meinen Nachfolger in dieselbige Stellung einführen.

Genehmigen Sie neben dem erneuerten Ausdruck des Dankes für Hochihre gütige Teilnahme an meinen Schicksalen wiederum die Versicherung meiner unwandelbaren Verehrung und der tiefsten Devotion, worin ich beharre als Ew. Hochwohlgeboren

untertänigst gehorsamer Diener

Dr. Biunde, bis jetzt Professor der Philosophie.“

²¹ Ähnliche Maßnahmen für den Kölner Sprengel vorauszusagen, war nicht schwer. Sie traten bald ein, indem Erzbischof-Koadjutor v. Geißel 1843 den Bonner Professoren Achterfeldt und Braun, die eine befriedigende Unterwerfungserklärung unter das päpstliche Breve verweigerten, die *missio canonica* entzog, worauf sie staatlicherseits unter Belassung von Gehalt und akademischer Stellung von ihren Amtspflichten entbunden wurden (Schrörs, Braun S. 343/55. 361). Die Kölner Seminarprofessoren unterwarfen sich insgesamt dem päpstlichen Breve, dennoch wurde Lentzen — ähnlich wie Biunde und zu gleicher Zeit wie dieser — aufgefordert, sich auf eine Pfarrei zu melden, in der er übrigens ein ebenso gesegnetes Andenken hinterließ wie Biunde in Saarburg; Reber erlitt nur aus dem Grunde nicht dasselbe Schicksal, weil das baldige Ende des kranken Mannes vorauszusehen war († 1844); Gau wurde erst 1850 entfernt. Nur Präses Weitz blieb unbehelligt. Vgl. Hermann Jos. Hecker, Chronik der Regenten, Dozenten und Ökonomen im Priesterseminar des Erzbistums Köln 1615—1950 = Studien zur Kölner Kirchengeschichte 1 (1952), S. 155/7. 142. 137. 162.

Das Turiner Grablinnen und die Wissenschaft

Kann das Turiner Grablinnen Anspruch auf Echtheit erheben oder nicht? Dieser etwas heiklen Frage erneut nachgegangen zu sein, ist das Verdienst des Passauer Neutestamentlers Joseph Blinzler¹⁾. Blinzler prüft die Argumente, die die Anhänger des Turiner Grablinnens für die angebliche Echtheit desselben ins Feld führen, Punkt für Punkt mit sauberer, wissenschaftlicher Methode nach und kommt dabei zu demselben Ergebnis, zu dem schon 1902 die römische Kongregation der Ablässe und Reliquien in einem Gutachten für Papst Leo XIII. gekommen ist: *Non sustinetur* (vgl. S. 33). Warum? Weil alle Gründe, die die Echtheit des Grablinnens erweisen sollen, einer wissenschaftlich exakten Nachprüfung nicht standhalten. — Wie steht es zunächst mit der geschichtlichen Bezeugung? Wir kennen heute die Geschichte des Turiner Grab-

¹⁾ Blinzler, Joseph: Das Turiner Grablinnen und die Wissenschaft. Ettal: Buch-Kunstverl. 1952. 56 S. Kart. 4,80 DM.

linnens sehr genau; schon der französische Historiker Ulysse Chevalier hat sie vor 50 Jahren geschrieben, und zwar nicht auf Grund von Vermutungen, sondern auf Grund von zweifelsfrei echten Dokumenten aus dem vatikanischen Archiv. Darnach handelt es sich beim Turiner Grabtuch um das Kunstwerk eines Malers um die Mitte des 14. Jahrhunderts. Es war zunächst in der Kollegiatkirche zu Lirey ausgestellt worden; der riesige Volkszulauf veranlaßte den zuständigen Bischof von Troyes das Objekt genau untersuchen zu lassen, mit dem Ergebnis der Unechtheit desselben. Alle diese Vorgänge sind festgehalten in dem Memorandum, das der Bischof von Troyes, Pierre d'Arcis, kurz vor 1389 an Klemens VII. richtete. Blinzler bringt dieses ungemein wichtige Dokument möglichst vollständig im Wortlaut (s. Anm. 23), so daß jeder des Lateins kundige Leser es selber nachlesen kann; auch die übrigen Urkunden werden weitgehend im Wortlaut vorgelegt. 1452 kam das Linnen in den Besitz des Hauses Savoyen; seit 1578 befindet es sich in Turin in der Schloßkapelle des genannten Hauses. Trotz dieses dokumentarischen Befundes, der die Entstehung des Linnens einwandfrei ins Mittelalter verweist, versuchen die Verteidiger der „Echtheit“ eine Geschichte des Grablinnens bis zurück ins christliche Altertum zu rekonstruieren, ein Versuch, der sich vor der Geschichtswissenschaft als völlig unhaltbar erweist (vgl. Anm. 22). — Wie steht es aber mit der Frage „Naturwissenschaft und Grablinnen“? Zunächst muß hier gleich gesagt werden, daß der naturwissenschaftliche Indizienbeweis vom Objekt her solange auf schwachen Füßen steht, als das Objekt selber für die Untersuchung nicht freigegeben wird; das ist bisher nicht geschehen. Alle bisherigen „Beweise“ naturwissenschaftlicher Art stützen sich auf das photographische Negativ. Weder die sogenannte vaporographische Theorie des Biologen Vignon noch die Versuche des Italieners Judica-Cordiglia führen zu einem befriedigenden Ergebnis, weil sie, abgesehen von Darstellungsschwierigkeiten und geschichtlichen Unwahrscheinlichkeiten (vgl. dazu S. 14f.), nichts über das Alter des Turiner Linnens auszusagen vermögen. Zudem hat der Franzose Clément durch Versuche an einer Christusstatue und der Büste eines Malers den Vorgang, durch den der Abdruck auf dem Turiner Linnen entstanden sein könnte, rekonstruiert; die Ergebnisse sind verblüffend (vgl. S. 29f. und die Abbildungen gegenüber S. 33). Allerdings möchte ich hier auf eine Schwierigkeit hinweisen. Die Christusstatue, die der mittelalterliche Künstler zur Gewinnung des Abdrucks benutzt haben soll, müßte schon sonderbar ausgesehen haben; sie müßte eine Nacktdarstellung des Herrn mit den Händen über den Schamteilen gewesen sein. Das scheint mir höchst unwahrscheinlich. Es kann sich m. E. nur um einen entsprechend präparierten Leichnam, an dem der Abdruck gewonnen wurde, gehandelt haben, oder die Christusfigur auf dem Linnen ist eben doch eine Malerei. Daß die Darstellung auf dem Grabtuch von Turin dem Mittelalter angehört, geht auch aus dem „modernen“ Kreuzigungstyp hervor, den es zeigt: beide Füße sind nur mit einem einzigen Nagel durchbohrt, eine Darstellungsform, die der antiken Kreuzigungsart nicht entspricht, sondern erst mit Beginn des 13. Jahrhunderts erscheint (vgl. dazu S. 30f.). So beweist auch eine Untersuchung vom Objekt her einstweilen nichts. — Wie steht es schließlich mit dem biblischen Befund? Eine Untersuchung desselben führt zu einem eklatanten Widerspruch der biblischen Berichte mit der Art des Turiner Grablinnens. Zwar reden die Synoptiker von einer „sindon“, einer Leinwand für den Leichnam des Herrn, dann aber von einem „einzwängen, einpacken“ (so

Mk) bzw. abmildernd von einem „einwickeln“ (so Mt und Lk). Passen diese Zeitwörter an sich schon nicht zu der Art, wie nach der Darstellung des Turiner Linnens die Grablegung vor sich gegangen sein soll — darnach wäre ja der Leichnam Jesu mit dem Linnen von unten nach oben über den Scheitel des Hauptes und wieder nach unten umschlagen worden —, so zeigt sich der Widerspruch vollends, sobald man den Bericht des Johannesevangeliums heranzieht. Nach Joh wurde der Leichnam Jesu in einzelne „Leinentücher“, „Leinenstreifen“ (othonia) „gebunden“ (deo); vgl. Joh 19,40. Da 20,5—7 außer von diesen othonia noch ausdrücklich von einem „Schweiß Tuch“ (soudarion) die Rede ist, kann die genauere Art des Einwickelns erkannt werden: Arme, Beine und Rumpf waren mit einer Mehrzahl von Leinenstreifen straff umwickelt, das Haupt jedoch mit dem Schweiß Tuch (vgl. S. 24). Bestätigt wird diese Art der Ausrüstung des Leichnams für das Grab durch den Bericht von der Auferweckung des Lazarus (vgl. Joh 11,44). Während also der synoptische Bericht nur summarisch gehalten ist, macht das vierte Evangelium nähere Angaben, wie der Leichnam Jesu für das Begräbnis ausgestattet wurde. Daß man schon in sehr alter Zeit (etwa im zweiten Jahrhundert) die sindon der Synoptiker mit den othonia des Johannesevangeliums ohne weiteres gleichsetzte, das beweist m. E. doch auch Lk 24, 12, wenn der Vers auch nicht zum ursprünglichen Textbestand des Lukasevangeliums gehört. Die neueste Hypothese, Jesus sei zweimal begraben worden²⁾, nämlich das erste Mal nur provisorisch (= der Bericht der Synoptiker), das zweite Mal (am Karsamstag!) erst ordnungsgemäß (= der Bericht des Joh.), klingt zu phantastisch und läßt sich aus den Texten nicht im Geringsten begründen³⁾. Sowohl die Synoptiker wie Johannes kennen nur ein Begräbnis Jesu. Betrachtet man die biblischen Berichte darüber nicht als ungeschichtlich, dann sind sie ein eindeutiger Beweis gegen die Echtheit des Turiner Grablinnens, das eine Länge von 4,36 m und eine Breite von 1,10 m aufweist.

Somit bleibt als Ergebnis: „Das Turiner Linnen kann nicht identisch sein mit einem der Tücher, die bei Jesu Grablegung Verwendung gefunden haben“ (S. 28). Also ist auch das in das Turiner Grabtuch eingeprägte Antlitz, so tief es einen auch beeindrucken mag, nicht das wahre Antlitz Christi. Dieses Ergebnis ist vielleicht für manchen enttäuschend, der das Turiner Grablinnen, verführt durch die pseudowissenschaftlichen Argumente seiner Verteidiger, zum Gegenstand der Verehrung gemacht hat. Aber nur eine falsch verstandene Mystik könnte sich dem Gewicht der von Blinzler neu oder erneut vorgelegten Gründe, die gegen die Echtheit des Grablinnens sprechen, entziehen. Für jenen Christen, der gewohnt ist, seinen Glauben auf das Wort Gottes und die Lehre der Kirche aufzubauen, fällt mit den Feststellungen Blinzlers kein Haus zusammen; im Gegenteil, er wird dem Verfasser überaus dankbar sein, daß er sich eines so heiklen Gegenstandes mutig angenommen hat. Seine Schrift steht im Dienste der Wahrheit, und man möchte ihr deshalb eine weite Verbreitung wünschen.

Trier.

Prof. Dr. Franz M u ß n e r.

²⁾ So W. B u l s t, Untersuchungen zum Begräbnis Christi: Münchener Theologische Zeitschrift 3 (1952), S. 244 ff.

³⁾ Vgl. dazu jetzt auch die ausführliche Erwiderung Blinzlers auf Bulst's Aufsatz in Münchener Theologische Zeitschrift 4 (1952), S. 403/14.

Die Anwendung des Grundsatzes „Supplet Ecclesia“ auf die Trauungsvollmacht

Entscheidung der Interpretationskommission vom 26. März 1952

(KAA 1952 Nr. 193)

Der Grundsatz „Supplet Ecclesia“ ist in can. 209 CIC ausgesprochen und besagt, daß bei allgemeinem Irrtum oder bei ernsthaftem Zweifel an dem Vorhandensein der erforderlichen Jurisdiktion diese unmittelbar von der Kirche, d. h. vom Papst erteilt wird. Irrtümer und Unklarheiten, die nie ganz zu vermeiden sind, sollen nicht zu rechtsunwirksamem Handeln und damit zu einer Schädigung der Gläubigen führen; das Recht tritt mit einer allgemeinen Sicherung ergänzend ein.

Im Bereich der Seelsorge fand dieser Grundsatz bisher nur auf die Beichtjurisdiktion volle Anwendung. Bezüglich der Trauungsvollmacht, für die eine gesetzliche Sicherung gegen Irrtum und Rechtsunsicherheit besonders dringend gewesen wäre, kam jedoch eine einheitliche Auffassung nicht zustande, und wenn über die Gültigkeit einer Delegation Zweifel bestanden, so wurde in der Praxis die Trauung wiederholt oder es wurde *sanatio in radice* beantragt.

Das lag nicht nur daran, daß die Rechtsnatur der Trauungsvollmacht ungeklärt ist; denn auch jene Autoren, die in der Eheassistenten keinen jurisdiktionalen Akt sehen, haben teilweise die Anwendung von can. 209 für möglich gehalten. Sie gingen davon aus, daß die Vollmacht des trauenden Geistlichen mit der Jurisdiktionsgewalt „eine sehr große Ähnlichkeit habe“¹. In den praktischen Folgerungen waren sie jedoch sehr zurückhaltend: Für den Fall, daß der allgemeine Irrtum oder der Zweifel sich auf die rechtmäßige Bestellung des Pfarrers (oder Pfarrvikars, Pfarrverwalters usw.) bezieht, d. h. daß die Amtsgewalt in Frage steht, wurde das „Supplet Ecclesia“ ganz allgemein als gegeben betrachtet. Delegierte Trauungsvollmacht hingegen wurde entweder überhaupt nicht in den Kreis der Betrachtung hineingezogen², oder man machte zwischen allgemeiner und spezieller Delegation einen Unterschied: Nur der allgemein delegierte Geistliche (Kaplan) könne sich auf *error communis* berufen, nicht hingegen der für den Einzelfall beauftragte Priester; denn in diesem letzten Fall sei ein allgemeiner Irrtum überhaupt nicht denkbar³. Das „*dubium sive iuris sive facti*“ aber wurde nicht ausgeschlossen, und Cappello sagt ausdrücklich, daß von diesem Titel aus can. 209 auch bei Delegation angerufen werden könne⁴. Auffällig ist, daß auch solche Autoren, die

¹ Vermeersch-Creusen, *Epitome Iur. Can.* II, Mecheln 1940⁶, n. 391: „*Ius assistendi matrimonio non est potestas iurisdictionis; ei tamen similitudinem est*“. Ähnlich Cappello, *De Sacramentis* V, Turin 1947⁵, n. 670.

² Es handelt sich dabei um besonders gewichtige Autoren: Gasparri, *De Matrimonio* II, Rom 1932⁹, n. 932 u. 936. Wernz-Vidal, *Ius Can.* V, Rom 1946³, n. 536. Matth. a Coronata, *De Sacramentis* III, Turin 1948² n. 538.

³ So besonders Fabregas in *Periodica* 22 (1933) 196*—201*. Ähnlich Cappello, in *Periodica* 19 (1930) 1*—10*, mit Berufung auf Vermeersch, *Theol. mor.* III, n. 795. In *de Matrimonio* n. 671 hält Cappello den allgemeinen Irrtum bei spezieller Delegation für „schwerlich“ möglich. S. auch Jone, *Gesetzbuch* II, Paderborn 1952², 360.

⁴ Cappello, *De Matrimonio*, n. 671.

die Gleichung Trauungsvollmacht = Jurisdiktionsgewalt ganz ausdrücklich bejahen, als praktisches Beispiel der Anwendung von can. 209 ebenfalls nur anführen die „Assistenzleistung durch einen Geistlichen, der allgemein als Pfarrer der Traukirche angesehen wird“⁵.

Nun hat unter dem 26. März 1952 die Interpretationskommission auf folgendes Dubium mit „affirmative“ geantwortet: „Ist can. 209 anwendbar für den Fall, daß ein Priester der Ehe assistiert, ohne delegiert worden zu sein?“ Ausdrücklich ist die Entscheidung auf die Delegation der Trauungsvollmacht abgestellt und damit eine Einengung des „Supplet Ecclesia“ auf den Putativpfarrer und andere (vermeintliche) Inhaber der ordentlichen Gewalt abgelehnt. Der Begriff der Delegation wird dabei ohne jede Einschränkung genommen. Man muß daraus schließen, daß nicht nur der allgemein delegierte Kaplan, sondern auch jeder andere, mit spezieller Vollmacht versehene Geistliche auf can. 209 sich berufen kann. „Sacerdos“ heißt es dementsprechend, und nicht vicarius cooperator. Ein Aushilfsgeistlicher, der eine ganz unbestimmte und daher ungültige Delegation im Pfarrhaus vorfindet oder von einem nur speziell delegierten Geistlichen subdelegiert wird oder ohne jede Delegation traut, handelt in Zukunft mit Sicherheit gültig (wenn auch vielleicht unerlaubt), falls ein allgemeiner Irrtum oder ein vernünftiger Zweifel vorliegt.

Daß aber ein allgemeiner Irrtum in den genannten Fällen unmöglich sei, ist eine unbewiesene Behauptung. Sie beruht auf der falschen Unterstellung, error communis sei nur dann gegeben, wenn allen Gläubigen, d. h. hier allen Brautleuten, der gleiche Schaden (einer ungültigen Trauung) drohe⁶. Bei einem an der Trauungskirche ansässigen Geistlichen sei das denkbar, nicht aber bei einem ortsfremden Priester; denn hier denke niemand: „Der könnte auch andere trauen“⁷. Doch abgesehen davon, daß can. 209 nicht von einer der Allgemeinheit drohenden Gefahr, sondern von einem allgemeinen Urteil spricht, ist die gemachte Unterscheidung rein theoretischer Natur. Tatsächlich werden die Gläubigen aus dem öffentlichen Vorgang der Trauung immer das Urteil ableiten: Dieser Priester hat Vollmacht, ohne zwischen diesem besonderen Falle und anderen Fällen zu unterscheiden, denn sie wissen weder etwas von einer speziellen, noch von einer allgemeinen Delegation. Die römische Antwort beachtet jedenfalls diese Unterscheidung nicht und macht sie damit für die Anwendung des can. 209 unerheblich.

Übrigens kann auch bei einer „stillen“ Trauung, der außer den Zeugen niemand beiwohnt, error communis vorliegen, falls die Trauung in einer öffentlichen (öffentlich zugänglichen) Kirche stattfindet. Nach einer durchaus probablen Ansicht ist die Allgemeinheit des Irrtums nicht abhängig von der Zahl derer, die den Irrtum teilen, sondern von dem öffentlichen, amtlichen Charakter der geistlichen Handlung. Ein nicht bevollmächtigter Priester, der

⁵ Eichmann-Mörsdorf, Kirchenrecht I, Paderborn 1950⁶, 313. Ebenso Trieb, Handbuch des kan. Eherechts, Breslau 1932, 567. Nur Krüger, Die Delegation z. Eheassistent, Breslau 1932, 91 leitet aus dem jurisdiktionalen Charakter der Eheassistent die volle Anwendbarkeit des can. 209 ab. Gegen Trieb und Krüger wendet sich Sipos in Jus Pontif. 15 (1935) 41—45, er gibt jedoch die Anwendbarkeit des can. 209 ohne Einschränkung zu.

⁶ So vor allem Fabregas a. a. O.

⁷ Cappello, De Matrimonio n. 671 läßt deswegen error communis nur gelten bei einem Kaplan oder Priester, „der oft den Pfarrer vertritt“.

zur verkündigten Zeit in der Kirche Beicht hört, absolviert gültig, wenn auch nur ein einziger zum Beichten in die sonst völlig leere Kirche käme. Wenn jedoch der Pfarrer eine Ehe, die wegen eines Formfehlers ungültig war, in unauffälliger Weise konvalidieren wollte, indem er etwa die Brautleute im Hochzeitshause den Konsens erneuern ließe, ohne zu bedenken, daß sich die Hochzeitsgesellschaft nicht mehr auf dem Gebiete seiner Pfarrei befände, so könnte er sich nicht mit *error communis* beruhigen.

Can. 209 sieht aber nicht nur den allgemeinen Irrtum als Rechtsgrund der Jurisdiktionsergänzung an, sondern auch den positiven und vernünftigen Zweifel. Der Aushilfsgeistliche, der zweifelt, ob das vor ihm kniende Brautpaar dasjenige ist, für das der Pfarrer ihn bevollmächtigt hat, traut in Zukunft also sicher gültig. Der Kaplan, der mit guten Gründen annimmt, daß der Pfarrer ihn allgemein delegiert hat, seiner Sache aber nicht ganz sicher ist, traut gültig. — Er hätte zwar die Pflicht, sich vor der Trauung zu vergewissern, soweit das möglich ist; zur Gültigkeit ist das jedoch nicht erforderlich. — In beiden Fällen liegt ein *dubium facti* vor. Der fremde Geistliche, der von den oben erwähnten Diskussionen über den Begriff des *error communis* gelesen hat, ist im Zweifel, ob can. 209 auf seine Lage anwendbar ist. Es fällt ihm nämlich während der Trauungsansprache ein, daß er nicht delegiert worden ist. Er traut gültig. Es liegt ein *dubium juris* vor.

Die Entscheidung der Interpretationskommission gibt nicht an, ob sie als eine bloß „deklaratorische“ oder „extensive“ Auslegung des can. 209 angesehen werden will, d. h. ob sie auch auf frühere Fälle anwendbar ist oder ob man sie als ein neues Gesetz ohne rückwirkende Kraft anzusehen hat. In dem ersten Fall wären auch die Eheschließungen, die vor dem 26. März (bzw. 26. Juni)⁸ erfolgt sind, ohne weiteres als gültig zu betrachten, wenn ein allgemeiner Irrtum oder ein erster Zweifel an dem Vorhandensein der Trauungsvollmacht vorlag. Es braucht also um solche „alten“ Fälle niemand sich zu beunruhigen, es könnte auf einen solchen „alten“ Fall aber auch niemand die Hoffnung setzen, daß seine Ehe für ungültig erklärt und er eine andere Ehe eingehen könne.

Für den deklaratorischen Charakter der Entscheidung sprechen so starke Gründe, daß man ihn mit Sicherheit bejahen kann: Die Trauungsvollmacht wurde auch bisher schon wie Jurisdiktionsgewalt behandelt, — wie immer es um ihre Rechtsnatur bestellt sein mag, — indem der Begriff der Delegation und die Delegationsregeln des can. 199 auf sie angewandt wurden⁹, „so weit keine Einschränkungen eigens gemacht sind“¹⁰. Can. 199 bezieht sich aber nicht weniger klar auf die Delegation von Jurisdiktionsgewalt als can. 209. Warum sollte dieser nicht anwendbar sein, wenn jener herangezogen wurde?

⁸ Vgl. can. 9.

⁹ Vgl. can. 1094 und 1096 § 1, dazu Interpretationskommission vom 28. Dezember 1927.

¹⁰ Jone II, 360. *Matth. a Coronata* n. 533: *Attamen quamvis munus testis qualificati non importet usum potestatis iurisdictionis proprie dictae, eius tamen usus, in casu nostro assistentiae praestandae matrimoniiis iisdem normis regitur ac ipsa iurisdictionis potestas, praesertim quod attinet ad munus eiusdem delegationem quae explicite a Codice admittitur hoc ipso canone*“ (1094).

Daß man aber einen Unterschied machte zwischen der Amtsgewalt des Pfarrers zur Eheassistentz und der delegierten Trauungsvollmacht und daß man für jene den can. 209 eher gelten lassen wollte als für diese, war unbegründet; denn der Ursprung der Bevollmächtigung (ob durch das Amt oder durch eigenen Übertragungsakt gegeben), ist hier belanglos. Er wird von can. 209 nicht berücksichtigt. Erst recht trägt die Unterscheidung von allgemeiner und spezieller Delegation zu der hier gestellten Frage nichts bei, wie oben gezeigt worden ist. Also ist auch in diesem Punkte durch die Entscheidung der Interpretationskommission keine grundsätzliche Neuerung, sondern nur eine Klärung gekommen. Wollte man aber die Autoritäten messen, so könnte höchstens bezüglich der speziellen Delegation eine Unklarheit übrig bleiben, und zwar nur im Falle des allgemeinen Irrtums; denn der Zweifelsfall war als Rechtsgrund für das „Supplet Ecclesia“ uneingeschränkt anerkannt oder wurde wenigstens nicht gelegnet. Man kann aber nicht annehmen, daß die römische Entscheidung in einem so eng umgrenzten Ausschnitt extensiv genommen werden muß, während sie sonst deklaratorischen Charakter hat. Dafür fehlen die inneren Gründe.

Früher vollzogene Trauungsakte sind also nach demselben Maßstabe zu beurteilen, der durch die römische Antwort klar herausgestellt worden ist. Auch ihnen ist die Rechtswohltat der Jurisdiktionsergänzung durch die Kirche zugute gekommen.

Trier.

Dr. Linus Hofmann

Der Anteil der Eltern an der Frühkommunion

Seit der Seligsprechung Pius' X. schenkt man seinem Dekret über die Frühkommunion neue Aufmerksamkeit und bemüht sich eifriger um seine Durchführung. Zwar hat das Dekret in den vierzig Jahren, seit es erlassen wurde, bereits eine große Wirkung hervorgebracht; das Mindestalter für die Erstkommunion wurde um etwa vier Jahre herabgesetzt; die Seelsorge wandte sich in Predigt, Gottesdienst und Sakramentspendung mehr den Kindern zu und erntete dabei erfreuliche Früchte. Aber die Absicht, die Pius X. mit dem Dekret verfolgte, ging weiter: er wollte den Eltern ihren von Gott zugedachten Anteil an der Seelsorge ihrer Kinder geben.

Lehrreich ist hierfür eine Schriftstelle, in der die Feier des Abendmahls geboten wird, das ja ein Vorbild der heiligen Kommunion war. Wir lesen Ex. 12, 26 ff.: „Wenn euch dann eure Kinder fragen: ‚Was habt ihr da für einen Brauch?‘ so sollt ihr antworten: ‚Das ist das Paschaopfer für den Herrn, der in Ägypten an den Häusern der Israeliten vorüberging, als er die Ägypter schlug, unsere Häuser aber verschonte.‘“ Diese Anweisung schuf einen festen Brauch in den israelitischen Familien; an einer bestimmten Stelle des Ostermahles erfolgte Jahr für Jahr die Frage des Kindes und die Antwort des Vaters. So sollten in der Familie die Offenbarungen Gottes verkündigt werden. Hier ist der Ort, wo der Gläubige ein gottgegebenes Lehramt übt, hier schlägt das Wort Gottes Wurzeln in der Seele der Kinder und pflanzt sich fort von Geschlecht zu Geschlecht.

Pius X. hielt die Zeit für gekommen, die Eltern mehr für die Seelsorge an ihren Kindern heranzuziehen und sie mit einer ehrenden, verantwortlichen

Aufgabe zu betrauen. Sie sollen ihren Kleinen, sobald deren Vernunft erwacht, — und das geschieht ja schon recht früh, — die heilsnotwendigen Wahrheiten von Gott, Erlösung und ewigem Leben mitteilen und sie den Heiland lieben lehren. Es ist durchaus möglich, daß dann schon vorschulpflichtige Kinder mit ihren Eltern zum Tische des Herrn gehn. Den Eltern oder ihren Vertretern und dem Beichtvater steht das Urteil zu; der Pfarrer, der ja wohl meist selber der Beichtvater ist, soll darüber wachen, daß kein Kind unvorbereitet zur heiligen Kommunion geht, aber auch keines zurückbleibt, das verständig und genügend vorbereitet ist. (Vgl. c. 854 CIC und Art. 241 der Synodalstatuten des Bistums Trier, Entwurf 1946).

Wir müssen uns heute wundern, wie klar und weitschauend Pius die Forderungen der Zeit erkannt hat; denn in vielen, von Gottlosen beherrschten Ländern ist ein heftiger Kampf um die Seelen der Kinder entbrannt, und schon im Kindergarten will man ihnen Unglauben und Haß gegen Gott und die Kirche einflößen. Der wirksamste Schutz für diese Kinder dürfte darin bestehen, daß ihre Väter und Mütter sie mit dem Heiland bekanntmachen und zu ihm führen.

Aber auch bei uns droht den Kindern Gefahr durch den Angriff auf die kath. Schule. Wir rüsten die Eltern dagegen mit der geistigen Waffe des Elternrechts. Jedoch nicht wenige Eltern gibt es, die nichts damit anzufangen wissen. Sie haben früher nie von einem Elternrecht gehört und es noch weniger geübt. Sie haben sich daran gewöhnt, daß sich Kirche und Staat in die Erziehung ihrer Kinder teilen, und halten sich selbst nicht einmal für zuständig und fähig, ihre eigenen Kinder zu erziehen.

Unter diesem Mangel leiden die Familien. Viele Eltern klären ihre Kinder weder in den natürlichen noch in den übernatürlichen Lebensfragen auf. Daher bleiben sich Eltern und Kinder seelisch fremd. Die Kinder haben in den wichtigsten Dingen nichts an ihren Eltern, und diese wiederum beklagen sich, daß sie keine Gewalt über ihre Kinder haben.

Die religiöse Belehrung und Führung aber schüfe von Kind auf ein zartes und festes Band des Vertrauens zu den Eltern; sie blieben dann den Kindern auch in den schwierigeren Jahren nach der Schulentlassung väterliche und mütterliche Berater.

Noch ein Drittes sei erwähnt. Die Päpste fordern das Apostolat der Laien. Die Laien sollen überall, wohin der Priester nicht kommt, mündig, frei und überzeugend von Gott und den religiösen Normen sprechen. Sie können das nirgends leichter lernen als in der Familie und bei ihren eigenen Kindern. Vertrauen wir den Laien so viel, daß sie ihre Kinder selber in das Geheimnis des Glaubens einweihen und sie zum Tische des Herrn führen, so wachsen sie damit ohne viel Aufhebens in die Aufgaben der katholischen Aktion hinein und ihre Kinder mit ihnen.

Die Einführung der Frühkommunion ist dadurch erleichtert, daß der Priester nach wie vor einen gemeinsamen Erstkommunionunterricht, durchweg im 3. Schuljahr, erteilt. Daran nehmen auch die Kinder teil, die schon vorher mit ihren Eltern zur heiligen Kommunion gingen; sie feiern auch mit den andern den Tag der ersten heiligen Kommunion.

Trier.

Subregens R. Mentges

LITURGIEWISSENSCHAFT

Archiv für Liturgiewissenschaft. Hrsg. von Hilarius Emonds OSB. Regensburg: Pustet. Bd. 1 (1950), 507 S., br. 32,— DM, geb. 35,— DM; Bd. 2 (1952), 411 S.

Mit den beiden stattlichen, vom Verlag vornehm ausgestatteten Bänden hat die wohl bedeutsamste unter den periodischen liturgiewissenschaftlichen Veröffentlichungen, das von Maria-Laach betreute, zwischen 1921 und 1935 in 15 Bänden vorgelegte „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“ nach langer kriegsbedingter Unterbrechung endlich seine Fortsetzung gefunden. Zwar hat sich auf dem Titelblatt vieles geändert. Träger ist nicht mehr der „Verein zur Pflege der Liturgiewissenschaft, Sitz Maria-Laach“ sondern sein Rechtsnachfolger, das „Abt-Herwegen-Institut für liturgische und monastische Forschung, Abtei Maria-Laach“; statt Odo Casels, des Ostern 1948 heimgegangenen großen Anregers der Liturgieethologie, der den 15 Bänden des Jahrbuchs das Gepräge seines Geistes aufgedrückt hatte, zeichnet ein neuer Herausgeber. Schließlich haben sich auch Verlag (früher Aschendorff, Münster) und Titel gewandelt. Trotz alledem findet man im Inneren der beiden neuerschienenen Bände dank der monastischen Kontinuität, die im Hintergrund steht, all das wieder, was man im Jahrbuch zu finden gewohnt war; Gediegenheit und Gründlichkeit der Artikel und Miszellen aus der Feder namhafter Liturgiker des In- und Auslandes zu allen Sparten der Liturgiewissenschaft; Reichweite, Ausführlichkeit und Zuverlässigkeit der mit Recht auch weiterhin mehr als die Hälfte des Raumes einnehmenden Besprechungen aller selbständigen oder in Artikelform erschienenen Veröffentlichungen des In- und Auslandes mit liturgiewissenschaftlichem Inhalt oder Bezug.

Man muß den Mut bewundern, mit dem der Herausgeber und seine Helfer sich an das Aufarbeiten der durch die Unterbrechung fast unübersehbar gewordenen Rückstände an Besprechungen gegeben haben. Mit Band 3 hofft man den Anschluß an die liturgiewissenschaftliche Literatur der Gegenwart vollziehen zu können. Man möchte allerdings wünschen, daß die zu diesem Zweck unvermeidliche Lösung, von einer Reihe von Büchern und Artikeln vorerst nur einmal die Titel zu verzeichnen, eine Übergangslösung bleibt. Es war gerade die Stärke des Jahrbuchs, daß es dem Forscher besonders die vielfach kaum erreichbare Klein-Literatur nicht nur nachwies, sondern gleich auch durch knappe Angabe der Ergebnisse erschloß. Das dazu nötige Mehr an Raum könnte und mußte m. E. durch eine wesentliche Straffung des Umfangs vieler Besprechungen gewonnen werden; Besprechungen von fünf oder gar acht engbedruckten Seiten erfüllen die wichtige Funktion einer Besprechung, knapp und zusammenfassend über ein Buch zu orientieren, nicht mehr.

Sehr glücklich war der Gedanke, im Gegensatz zu früher die Inhaltsfülle jedes Bandes durch möglichst reiche Indizes aufzuschlüsseln. — Das seit 1951 in freundschaftlichem Nebeneinander mit dem „Archiv“ im Auftrag des Liturgischen Instituts in Trier von Jos. Pascher herausgegebene, stärker liturgie-pastoral ausgerichtete „Liturgische Jahrbuch“ soll nach dem Erscheinen des 1. Halbbandes des 3. Bandes eine ausführliche Besprechung an dieser Stelle erfahren.

Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel OSB. Hrsg. von A. Mayer, J. Quasten, B. Neunheuser. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1951, 28,— DM.

Aus der zum 60. Geburtstag Casels geplanten Festschrift ist eine Gedächtnis-Gabe für den 1948 in einem so denkwürdigen Tod „mitten aus den Mysterien der Osternacht“ (3) Heimgerufenen geworden. Schon wer die Liste der 22 Verfassernamen auf sich wirken läßt, spürt, wie erstaunlich weitreichend die Anregungskraft war, die von der stillen Mönchszelle in Herstelle ausging. Sie reichte nicht nur über die nationale Sprachgrenze hinaus (wie je zwei französische und englische Beiträge zeigen), sondern überschritt sogar die konfessionelle „Sprachgrenze“, wie der Name des großen, bald nach Casel mitgegangenen holländischen Religionswissenschaftlers van der Leeuw unter den Mitarbeitern beweist.

An der Vielfalt der Titel wird dann die innere Reichweite des Caselschen Mysterium-Gedankens deutlich. Dem engeren Felde des Studiums der liturgischen Textwelt gehören eigentlich nur die beiden Beiträge der bekannten Laacher Liturgiehistoriker O. Heimling und H. Frank an, von denen der eine einen interessanten syrisch-jakobitischen Ritus der Mönchseinkleidung aus einer Pariser Hs. in deutscher Über-

setzung zugänglich macht (152/72), während der andere eine für die Geschichte der Epiphaniefeder und -frömmigkeit bedeutsame Studie zu der Antiphon „Hodie coelesti sponso luncta est Ecclesia“ (192/226) vorlegt. Die übrigen Beiträge führen in die verschiedensten Bereiche hinaus: „Exegese und Dogmatik, Religionswissenschaft, Patrologie, Kirchen- und Kulturgeschichte, Hagiologie, Kunst und Musik, Mönchtum und Leben in den Pfarreien“ (5).

Man wird nicht alle Erkenntnisse und Aufstellungen, wie sie in Überfülle geboten werden, unterschreiben wollen. So wird man z. B. bei manchen Pauschalurteilen des Beitrags von A. Cohausz über den „Wandel der seelsorglichen Praxis in drei Jahrhunderten“ (315/36) Fragezeichen anbringen dürfen. So vieles man aus dem gewichtigen Beitrag von Ae. Löhr zur Christophoruslegende als einem Beispiel für den Wandel im christlichen Heiligenkult (227/59) lernt, so wird doch nicht jeder mitgehen, wenn die Verfasserin ihre Auffassung vom kultischen Christus- und Heiligenbild dahin zusammenfaßt, daß es „dem Beschauer eine Berührung des Göttlichen, einen Anteil an ihm gewährt“ (244). (Der hymnische Beitrag von P. Hendrix, Die Ikon als Mysterium [182/91] spricht geradezu von einer „in die Sphäre des Sakramentalen erhobenen Kunst“ [185].) Ob man die in vielen Stücken sicher begrüßenswerte und hoffnungsvolle Neigung, beim Osten in die Schule zu gehn, nicht doch auch übertreiben kann? Ob es nicht Punkte gibt, bei denen der Osten gut daran täte, in die Schule des nüchterneren Westens zu gehn? Fruchtbare Spannung entsteht ja nur da, wo auf beiden Seiten genommen und gegeben wird.

Aber auch wer in solchen Fällen verschiedener Meinung ist, wird die schöne Großzügigkeit anerkennen müssen, mit der die Herausgeber ausdrücklich (S. 356) oder durch Aufnahme eher kritischer Beiträge (K. H. Schelkle zur Auslegungsgeschichte von Röm 6, 1–11: 9/21; E. Dekkers zur Liturgiefremdheit des ältesten Mönchtums: 97/114) der Umstrittenheit der Caselschen Mysterienthese Rechnung tragen. Balth. Fischer

AUS ANTIKE UND CHRISTENTUM

Dölger, Franz Joseph: Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien. Bd. 6 Heft 4. Hrsg. von Th. Klauser. Münster: Aschendorff 1950. S. 240–360 m. 1 Abb. geh. 10,— DM, Subscr. 7,50 DM.

Das vorliegende, den 6. Bd. der nunmehr von Th. Klauser betreuten Zeitschrift abschließende Heft 4 zeigt noch einmal die ganze Fruchtbarkeit der Fragestellung, die F. J. Dölger an die religiöse Welt der Spätantike herantrug. Besonders dankbar wird man für die 8 kleinen Studien sein, die D. unter dem Titel „Der Heiland“ zusammengefaßt hat. Im Mittelpunkt steht die Auseinandersetzung zwischen dem „Heller“ Asklepios und Christus Salvator, zu deren Aufhellung D. ein reiches religionsgeschichtliches und philologisches Rüstzeug einsetzen kann. Für die Erkenntnis der Christusfrömmigkeit des Origenes ist bedeutsam die Notiz über Christus als himmlischer Eros und Seelenbräutigam. Der Aufsatz „Dioskuroi“ bringt interessante kulturgeschichtliche Erläuterungen zu Apg 28, 11. Weitere Beiträge sind: Das Karsamstags-Feuer aus der Kristall-Linse und Christl. Grundbesitzer und heidnische Landarbeiter im 4. und 5. Jh. Zwei Beiträge im „Echo aus Antike und Christentum“ stammen bereits aus der Feder des jetzigen Herausgebers. Freudigen Wiederhall bei allen Freunden des Dölgerschen Anliegens wird dessen Mitteilung finden, daß die Zeitschrift mit ihrer bisherigen Zielsetzung weitererscheinen wird. Damit ist zunächst einmal die Möglichkeit zur Publikation des reichen literarischen Nachlasses des Begründers von „Antike und Christentum“ gesichert. Als neue Folge soll das Organ nun auch andern Forschern für ihre Arbeiten aus dem gleichen Problemkreis zur Verfügung stehen. K. Baus

Koep, Leo: Das himmlische Buch. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur altchristlichen Bildersprache = Theophaneia Bd. 3. Bonn: Hanstein 1952. X, 136 S. mit 4 Abb. auf 2 Taf. Geh. 12,50 DM.

Es war ein glücklich gewähltes Thema für eine erste wissenschaftliche Untersuchung, das Th. Klauser dem Verf. stellte und deren Ergebnis dieser nun als erweiterte Bonner theol. Diss. im 8. Bd. der Sammlung Theophaneia vorlegen kann. Es galt, den reichen Symbolgehalt der Metapher vom „himmlischen Buch“ in der religiösen Vorstellungswelt von Antike und Christentum zu erschließen. Die Lösung der Aufgabe ist K. in erfreulichem Maße gelungen. Nach einem Überblick über die Verwendung der Metapher im Raum der heidn. Antike und im Bereich des Judentums folgt die Darstellung der Auseinandersetzung, die das Christentum mit diesem Vorstellungskomplex vorgenommen hat. Die Idee des „Schicksalsbuches“ wird weitgehend abgewiesen, die Vorstellung von einem Buch, in dem die guten Werke aufgezeichnet werden, wird übernommen, inhaltlich bereichert durch den biblischen Gedanken vom Buch des Lebens und zum „Buch der Heiligen“ weiterentwickelt. Zu den Ergebnissen der Arbeit hat man volles Ver-

trauen, da sie bei guter Übersicht über das weitschichtige Material mit gediegener Methode und sicherem Blick für die Bedeutung des religionsgeschichtlichen Einzelproblems erarbeitet werden. Weitere Vorzüge der Arbeit sind eine durchsichtige Gliederung des Stoffes und die Gabe lichtvoller Darstellung, die mit Interesse der vom Verf. bereits in Angriff genommenen Ikonographie des himmlischen Buches entgegensehen lassen.
K. B.

Altheim, Franz: Aus Spätantike und Christentum. Tübingen: Niemeyer 1951. IV, 169 S. m. 10 Taf. Geh. 21,— DM, Ln. 24,— DM.

In die religionsgeschichtliche Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum führt auch der Aufsatz F. Altheims: Porphyrios' Schrift über den Sonnengott (S. 1—58), dessen Inhalt dem vorl. Buch seinen Titel gab. A. geht aus von dem Faktum, daß auch nach Konstantins Bekehrung der Sonnengott in seiner religiösen Haltung eine enorme Rolle spielte. Diese merkwürdige Tatsache glaubt er auf neuplatonische Einflüsse zurückführen zu müssen, die schon von frühester Jugend an auf Konstantin einwirkten, ja, die schon bei seinem Vater, Konstantin Chlorus, deutlich nachweisbar seien. Der Vermittler der neuplatonischen Vorstellungen an römische Kreise sei Macrobius, in dessen Saturnalien 1, 17, 1—23, 22 der zweite Teil der als verloren angesehenen Schrift des Porphyrios über den Sonnengott enthalten sei. Sie wird im Anhang S. 138/52 abgedruckt mit deutlicher Kennzeichnung der geringfügigen Zusätze aus Macrobs Feder. Da letztere Entdeckung Altheims annehmbar scheint, wird für die Beurteilung von Konstantins religiöser Haltung für die Zeit bis 317 eine neue wichtige Grundlage gewonnen.
K. B.

Kurfess, Alfons: Sibyllinische Weissagungen. Urtext und Übersetzung. München: Helmeran 1951. 375 S. Ln. 12,— DM.

Es ist sehr erfreulich, daß es K. nach vielen Schwierigkeiten — 1945 wurde sein ganzer wissenschaftlicher Handapparat zerstört — nun doch vergönnt war, die Ernte zahlreicher Spezialstudien und Bemühungen um das Problem der Sibyllinen in einem Bändchen vorzulegen, auf dessen vornehme Ausstattung der Verleger E. Helmeran offensichtlich besonderen Wert legte. K. bietet Text und Übersetzung zwar in Auswahl, aber in einer Auswahl, die alles Wesentliche enthält. Die Ausgabe ist durchaus wissenschaftlich und wird in den allermeisten Fällen die Arbeit von J. Geffcken (1902) ersetzen können. Denn K. gibt zunächst einmal eine neue Textgestaltung, die er in einem ausführlichen textkritischen Anhang rechtfertigt (S. 348/64). Ein reichhaltiger Kommentar von rund 60 S., der den Akzent auf die Sacherklärung legt, gewährt alle für das Verständnis des Textes notwendigen Hilfen. Darüber hinaus führt eine methodisch geschickte Einleitung gut in die Welt der Sibyllinen ein. Besonders dankenswert ist aber auch die Beigabe aller Texte in Ursprache und Übersetzung, die das Fortwirken dieser Literatur illustrieren, angefangen von Vergils *Bucolica* IV über Konstantins Rede an die Versammlung der Heiligen und die zahlreichen Belege aus dem Schrifttum des Laktanz bis zu den Niederschlägen in der theosophischen Literatur. Zwei kleinere Studien über Augustin und die Sibylle sowie die Sibylle im Mittelalter (S. 341/8) lassen gut die Bedeutung erkennen, die dem sibyllinischen Schrifttum auch für die kirchengeschichtliche Forschung zukommt. In einem Aufsatz über Konstantin und die erythräische Sibylle: *Zeitschr. f. Religions- u. Geistesgesch.* 4 (1952) 42/57, hat K. selber einen letzten Beitrag dazu geliefert.
K. B.

Mensing, Gustav: Das lebendige Wort. Texte aus den Religionen der Welt ausgewählt, eingeleitet und erklärt. Darmstadt und Genf: Holle-Verlag 1952. 455 S. Ln. 12,50 DM.

Das hier anzuzeigende Buch will nicht etwa ein knappes Kompendium der Religionsgeschichte sein, sondern durchaus einem gegenwartsnahen Anliegen dienen; die aus den Hochreligionen ausgewählten, mit Einführungen und erläuternden Anmerkungen versehenen Texte sollen das vorlegen, was ihre heute noch lebendigen Werte darstellt, um dem Menschen von heute in der Auseinandersetzung von Glauben und Unglauben „den Zugang zur ewigen Welt des Heiligen und damit zu den tragenden Untergründen unserer Existenz“ (S. 10) finden zu helfen. Darum wendet sich das Buch nicht nur an die Religionswissenschaftler, sondern sucht seine Leser auch unter den interessierten Laien, denen eine sorgfältige Literaturauswahl das tiefere Eindringen erleichtern will. Abgesehen von der in der getroffenen Auswahl der Texte selbst liegenden Wertung hält sich der Herausgeber vornehm von jedem wertenden Urteil fern und vermeldet auch jede Stellungnahme zu dem Wahrheits- oder Absolutheitsanspruch einzelner Religionen. Ein katholischer Leser wird zu vielen Punkten der Einführungen in die Abschnitte Urchristentum und Christl. Mystik (S. 293/306 bzw. 337/45) kritische Vorbehalte machen. Technische Anlage des Buches sowie Ausstattung durch den Verlag sind ausgezeichnet.
K. B.

Pfannmüller, Gustav: Tod, Jenseits und Unsterblichkeit in der Religion, Literatur und Philosophie der Griechen und Römer. München - Basel: Reinhardt 1953. 288 S. m. 22 Taf. Kart. 14,— DM. Ln. 16,— DM.

Was immer sich an Bedeutsamem zum Thema des Buches aus antiken literarischen und monumentalen Quellen erheben ließ, hat Pf. in deutscher Übersetzung bzw. in ausgezeichneten photographischen Wiedergaben zusammengetragen. Knappe, aber gediegene Einführungen sind den einzelnen Abschnitten und Schriftstellern vorangestellt. Die Erläuterung der Denkmäler wird gesondert am Schluß des Buches gegeben. Man vermißt eine Auswahl der wichtigsten Literatur zu den einzelnen Fragen wie sie G. Mensching in seinem genannten Werk bietet. K. B.

Rosenberg, Alfons: Die Seelenreise. Wiedergeburt, Seelenwanderung und Aufstieg durch die Sphären. Olten und Freiburg i. Br.: Otto Walter 1952. Mit mehr. Zeichnungen und 4 Taf. Ln. 10,70 DM.

Nichts ist besser geeignet, das glühende Interesse aller Zeiten für die Schicksale der Seele nach dem Tode erkennen zu lassen als die vorliegende, mit Sachkenntnis und besonnenem Urteil unternommene Darstellung R.s. In zwei Teilen schildert er, was je Besessengeist an Krausem und Bizarrem, aber auch an Gewaltigem und Erschütterndem über eine Wiedergeburt der Seele und ihre Reise nach dem Tode eronnen bzw. geglaubt hat. Der erste Teil geht aus von den vorchristlichen Vorstellungen über eine Präexistenz der Seele, beschreibt dann nacheinander die geschichtliche Entwicklung des Reinkarnationsgedankens in Indien, Ägypten, bei Protagoras und Plato, in der spätellenischen Theologie und in der Kabbala. An eine Darlegung der theosophischen Wiedergeburtstheorien schließt sich die Erörterung über die Stellung des Christentums zu dieser Frage an. Klar wird im zweiten Teil die Verflochtenheit außerchristlicher Ideen von der Seelenreise mit christlichem Überlieferungsgut aufgezeigt und der Anteil der Visionäre daran bis auf A. K. Emmerick gekennzeichnet. Jeder interessierte Leser, bes. der Religionshistoriker und Theologe wird seine Freude an dem geschlossenen Bild haben, das R. hier gegeben hat. Die Anmerkungen der S. 221/38 führen weiter in die berührten Probleme ein. K. Baus

THEOLOGIE UND THEOLOGIEGESCHICHTE

Zimmermann, J.: Trinität, Schöpfung, Übernatur. Theologische Studie. Regensburg: Pustet 1949. 145 S. kart. 6,— DM.

Der durch die Worte „Trinität, Schöpfung, Übernatur“ bezeichnete Gedankenaufbau steht auf dem Grundriß einer neuen trinitarischen Ausdeutung des Seelengleichnisses: Erkenntnis vollzieht sich in der Korrelation von Subjekt und aufleuchtender Wahrheit, Liebe in der Begegnung von Anstreben (amor) und Sichschenken (caritas). In Gott ist der Vater der Schauende, der Sohn die ihm aufleuchtende göttliche Wahrheitsfülle, der Heilige Geist die von Vater und Sohn angestrebte und sich beiden schenkende göttliche Schönheit und Güte. Auf diese Weise gelingt es, die Personalität der zweiten und dritten göttlichen Person nicht nur passiv (im Geboren- bzw. Gehauchtwerden), sondern beide Male in einem ebenbürtigen aktiven Korrelat zur Vaterschaft zu begründen. Die Eindeutigkeit der in den trinitarischen Hervorgängen liegenden Ursprungsordnung dürfte dabei allerdings verlieren. — Der Sohn ist die einzige in Gott wirkliche Schöpfungs-idee. In ihm leuchten die Geschöpfe dem freien „zusätzlichen“ Schauen des Vaters auf. Sie nehmen teil am Leuchten des Sohnes. Das Offenbaren des Sohnes führt den Menschen zur Teilnahme am Schauen des Vaters und damit zur „schauendmachenden“ Gnade, die im Glauben gewonnen wird. Durch Teilnahme an der „Minne“ von Vater und Sohn erlangt das Geschöpf, indem es in der Hoffnung das Geschenk des Heiligen Geistes erstrebt, die „weitmachende“ Gnade, durch Teilnahme an der sich Vater und Sohn schenkenden Liebe des Heiligen Geistes: die heiligmachende Gnade. — Zu diesen Ergebnissen kommt Verf. jeweils auf Grund von „Bedenken“ gegenüber der (mitunter etwas summarisch dargestellten) scholastischen Lehrtradition. Seine eigenen Darlegungen zeigen, vor allem bei der Weiterführung der psychologischen Trinitätsdeutung in der Schöpfungs- und Gnadenlehre, eine beachtenswerte Geschlossenheit und erfreuen durch die Anschaulichkeit der Sprache. R. Haubst

Lackmann, Max: Vom Geheimnis der Schöpfung. Die Geschichte der Exegese von Röm 1, 18—23, 2, 14—16 und Act 14, 15—17, 17, 22—29 vom 2. Jahrhundert bis zum Beginn der Orthodoxie. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1952. 371 S.

Dem Verf. geht es um eine Klärung der Lehre von der „natürlichen Selbstbekundung“ Gottes innerhalb der eigenen protestantischen Theologie. (Den Begriff „natürliche Offenbarung“ möchte er nicht übernehmen.) Er nimmt entschiedene Front gegen Karl Barth, der eine solche natürliche Selbstbekundung Gottes restlos ablehnt. Er übt aber

vielfach Kritik schon an den Deutungen der im Untertitel aufgezählten Schriftstellen durch die protestantischen Theologen des 16. Jahrhunderts. Wenn er dabei meist auf die noch frühere Auslegung zurückgreift, und wenn er seinen protestantischen Kritikern zugesteht, daß sein Weg „merkwürdig und beängstigend nahe an Roms Weg vorbeiführt“, so ist er doch auch bedacht, daß sein Weg „nicht in Roms Weg einmündet“. Sowohl katholische als auch protestantische Lehre über diese Streitfrage sei erneuerungsbedürftig. L. verteidigt nicht nur eine natürliche Selbsterschließung Gottes, sondern er erkennt ihr auch einen sehr hohen Rang und Wert zu. Zu diesem positiven Ergebnis führt ihn vor allem das Gewicht der Tradition und der Gesamtzusammenhang der betr. Schriftstellen, den er im Ganzen glücklich und unvoreingenommen auslegt. Wir gehen mit L. auch einig in der Sorge, daß bei der natürlichen Gotteserkenntnis nicht eine blasser Abstraktion, sondern eine Begegnung mit dem wirklichen Gott herauskommen muß. Selbst darin folgen wir dem Verf., daß er den Unterschied zwischen den alttestamentlich bestimmten paulinischen Begriffen und ihrer hellenistischen Prägung betont. Aber in der Art seines Vorgehens zeigt der Verf. hier einen einseitigen Standpunkt, der ihn letztlich hindert, der kath. Lösung zuzustimmen. Steht das „dynamische, personalistische realpraesentische“ (auf Gottes Gegenwart in der Schöpfung bezogene) Denken des Isrealiten Paulus wirklich in einem so ausschließenden Gegensatz zum „statischen, naturrechtlichen, naturgesetzlichen, ontischen“ Denken griechischer Philosophie? (Vgl. S. 218. Bei der Exegese von Apg 17 zeigt sich Verf. übrigens griechischem Denken gegenüber viel toleranter als bei Röm 1 und 2!) Dennoch freuen wir uns über dieses Werk, das in vielem zur Tradition und der wirklichen Lehre der Schrift zurückkehrt.

W. Breuning

Volk, Hermann: Das Sakrament der Ehe. Münster: Regensburg 1952. 85 S. kart. 2,80 DM.

Der Professor der Dogmatik in Münster legt in der gepflegten Sprache einer Vortragsreihe über die Ehe dar, wie es sich mit der Sakramentalität der Ehe und der sakramentalen Gnade verhalte, wie der christlichen Ehe durch die sakramentale Gnade eine besondere Bestimmtheit erwachse, wie Natur und Gnade in der sakramentalen Ehe sich verbinden und welche Aufgaben daraus sich ergeben. Der Theologe wird der Meinung des Verfassers nicht zustimmen, daß nach der Lehre des Epheserbriefes das Geheimnis Christus-Kirche in der Ehe gegenwärtig sei. Es ist zu bezweifeln, ob Laien in der Glaubenserkenntnis gefördert werden, wenn sie lesen, für die Getauften werde die natürliche Möglichkeit, die Ehe einzugehen, zum Sakramente.

Ignaz Backes

Daniélou, Jean: Das Geheimnis vom Kommen des Herrn. Frankfurt/M.: Carolusdruckerei 1951. Aus dem Französischen übers. von Maria Wahl. 205 S.

Verf. wendet sich an geistig und religiös aufgeschlossene Leser. Er will mit seinem Buch missionarisch wirken. In zweifacher — einander entgegengesetzter Weise — tritt die Offenbarungsreligion den andern menschlichen Religionen gegenüber: einerseits als Erfüllung und Vollendung, andererseits als das umstürzend Neue, das notwendig alle alten Schalen sprengen muß. Dem entspricht auf der Seite der menschlichen Religionen, daß sie bis zur Schwelle ihren Vorbereitungsdiens leisten, dann aber sich dienend und entäußernd dem Neuen hingeben sollen. An Personen und Ereignissen der Heilsgeschichte führt D. diese Gedanken aus.

Der Leser folgt dem Verf. gern in diesen großzügigen und theologisch tiefen Gedanken. Doch bedauert man die bisweilen etwas allzu sorglosen und unkritischen Deutungsversuche bzw. ihre Formulierungen an verschiedenen Stellen. (Vgl. u. a. das Kapitel über den Dienst der Engel.) S. 55 muß es statt Ps. 119 Ps. 109 (Vulgatazählung), S. 179 statt Judas Lukas heißen. Stellenweise fehlt die Zitation der Väterstellen. W. Breuning

Studia Albertina. Festschrift f. Bernhard Geyer zum 70. Geburtstag, hrsg. von H. Ostlender = Beiträge z. Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Supplementband 4. Münster: Aschendorff 1952. 476 S. 30,- DM.

Bernhard Geyer galt schon als einer der hervorragenden Scholastik-Kenner, ehe sich die große Aufgabe einer kritischen Ausgabe sämtlicher Werke Alberts d. Gr. mit seinem Namen verknüpfte. Die Umsicht, mit der er die inzwischen in Erscheinung getretene Edition vorbereitete und leitet, stellt eine glückliche Krönung seiner Gelehrtenarbeit dar. So konnten Freunde, Mitarbeiter im Albertus-Magnus-Institut (Köln) und Schüler ihm zum 70. Geburtstag keine sinnvollere Festgabe als den vorliegenden Band mit seinen 23 Beiträgen zur Albertforschung darbieten. Es ist nicht möglich, sie hier einzeln zu nennen und zu würdigen. Sie enthalten u. a. Untersuchungen über Autographie Alberts, über wichtige literarkritische und -geschichtliche Probleme und Beiträge zur inhaltlichen Erschließung der philosophisch-theologischen Gedankenwelt des Kirchenlehrers. Abschließend wird von besonderen Ehrungen berichtet, die Albert in unserer

Zeit zuteil geworden sind. Die menschliche und theologische Größe des doctor universalis faßt die einzelnen Themen aus der Spezialisierung zu einer nicht übersystematisierten, aber wohlthuenden Einheit zusammen.

R. Haubst

Nikolaus von Kues, Die mathematischen Schriften, übersetzt von Josepha Hofmann, mit Einführung und Anmerkungen versehen von Jos. Ehrenfried Hofmann = Schriften des Nik. v. Kues, hg. im Auftrag d. Heidelb. Akad. d. Wissensch. H. 11, Leipzig: Meiner 1951. LII, 268 S. Kart. 25,- DM.

Nikolaus von Kues schätzte als Philosoph und Theologe die Präzision der mathematischen Gegenstandswelt und die Symbolkraft insbesondere von Gerade, Dreieck, Kreis und Kugel. Auf diese Figuren gestützt, suchte er die transzendente Einheit wie die Dreieinigkeit des göttlichen Urgrundes zugleich „in blitzender Nähe“ anschaulich zu machen. Wie ernst er auch mit eigentlich mathematischen Problemen rang, zeigen seine elf fast ausschließlich geometrischen Schriften, in deren Mittelpunkt der Versuch der Quadratur des Kreises steht. Diese Schriften liegen hier erstmalig in deutscher Übersetzung vor. Drei davon erscheinen überhaupt zum ersten Male im Druck (der „Dialog über die Quadratur des Kreises“ allerdings nur unvollständig; denn die Nachträge in Vat. Ottobon. 1870 stammen ebenso wie der übrige Text von der Hand des Cusanus selbst). Die bisher angenommenen Entstehungsdaten konnten nach den Hss. z. T. korrigiert werden. Der Text findet in Einführung und Anmerkungen eine kritische, aber von Verständnis für die Eigenart der cusanischen Mathematik erfüllte, zuverlässige fachmathematische und mathematikgeschichtliche Erklärung.

R. Haubst

Nicolai de Cusa Directio speculantis seu De non aliquid, ed. L. Baur (†) et P. Wilpert = Nicolai de Cusa Opera omnia iussu et auct. Acad. litt. Heidelb. edita. Lipsiae: Meiner 1944 (1951). — XX, 72 p. 28,- DM.

Wilpert, P.: Vom Nichtanderen (De non aliquid). Übersetzt und mit einer Einführung und Anmerkungen versehen. = Schriften des Nikolaus von Kues, im Auftrage der Heidelb. Akad. d. Wissensch. in deutscher Übersetzung hg., H. 12. Hamburg: Meiner 1952, XXVIII, 216 S. 15,- DM.

Dieser cusanische Tetralog aus dem Jahre 1462 ist nur in einer Handschrift (Cim 24 848, aus der Schedel'schen Bibliothek) erhalten. Er galt lange als verschollen. Im Jahre 1888 wurde er von J. Uebinger ediert. Der hier gebotene Text geht auf ein Manuskript von L. Baur († 1943) zurück; er enthält jedoch auch bereits Korrekturen von P. Wilpert, darunter die Berichtigung einer Blattvertauschung (in der Vorlage von Cim 24 848). Weitere Berichtigungen und ergänzende quellenhistorische Hinweise wurden inzwischen von Wilpert auf einem beigegebenen Doppelblatt nachgetragen. — In dem Begriff des „Nichtandern“ bemüht sich Cusanus, zugleich die Erhabenheit wie die allumfassende Einheit Gottes und die Bestimmung alles kontingenten Seins durch die göttliche Einheit und Dreieinigkeit zum Ausdruck zu bringen.

Die deutsche Übersetzung Wilperts ist korrekt und klar; sie vermittelt auch durch Überschriften zu den 24 Kapiteln eine leichte Inhaltsübersicht. Die Einführung bietet, von dem Verhältnis von Glauben und Wissen ausgehend, einen Einblick in die Eigenart dieser Schrift und des cusanischen Denkens überhaupt. Die umfangreichen Anmerkungen zum Text (S. 99/206) stellen zunächst das über die Persönlichkeit der drei Gesprächspartner Erreichbare zusammen und bringen dann nebst treffenden inhaltlichen Erklärungen, über den Rahmen des Dialogs hinausgreifend, auch zahlreiche Hinweise auf die von Cusanus benutzten Quellen. — Was zu Kapitel 5 über Raimund Lull (S. 135) und arabischen Philosophen (S. 139) gesagt wird, läßt sich so präzisieren, daß Lull im Falle des Dreischlags (intelligens, intellectum, intelligere; entsprechend: definiens, definitum, definire) für Cusanus ohne Zweifel der Vermittler dahin gehender arabischer Ansätze war.

R. Haubst

Bredow, G. von: Vom Globusspiel (De ludo globi). Übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Schriften des Nikolaus v. Kues, hrsg. im Auftrag d. Heidelb. Akad. d. Wissensch. Heft 13. Hamburg: Meiner 1952. — XXXI, 138 S. Kart. DM 12,-.

Das von Cusanus erdachte Spiel bietet mannigfache Ansatzpunkte und Hilfvorstellungen zu hoher Spekulation; durch seine Sinndeutung des Spieles rückt der Kardinal hier besonders nahe an Platon heran; zugleich ist auch der christlich-religiöse Hintergrund seiner metaphysischen Bilder (aenigmata) deutlich zu spüren. So etwa wird dieser letzte große cusanische Dialog von der Übersetzerin zutreffend charakterisiert. Wir möchten noch hinzufügen, daß das Königtum Christi und das Leben in Christus in ungewöhnlich origineller Veranschaulichung den eigentlichen Kern des Ganzen bildet. Die Übersetzung selbst ist offensichtlich aus einem guten Verständnis des Textes erwachsen. Manche Unebenheiten der alten Ausgaben konnten durch den Rückgriff auf die Handschriften geglättet werden. Die quellenhistorischen Angaben der Anmerkungen ließen sich noch beträchtlich ergänzen. Andererseits zeichnen sich die erklärenden Hinweise gerade durch ihre knappe Fassung aus.

R. Haubst

Courtois, Gaston: Vor dem Angesicht des Herrn. Priesterliche Besinnung Bd. 1. Wien: Herder (1952). Aus dem Französischen übertragen von Karl Rudolf. 224 S. kart. 6,- DM.

Für den monatlichen Einkehrtag der Priester will dieses Bändchen Anregung geben, und, um es gleich zu sagen, es wird nicht nur wegen der Fülle wertvoller Gedanken, sondern auch wegen der Neuartigkeit seiner Anlage viel Anregung geben. Vf. begnügt sich nicht damit, den Betrachtungsstoff über ein zeitnahes Thema z. B. heiliges Schweigen darzulegen, er fügt — was für die Belebung des Gebetes sehr wichtig ist — ein Colloquium bei. In diesem Colloquium wird der Stoff noch einmal, diesmal aber nicht in theoretischer Darlegung, sondern in Gebetsform gegeben. Vertieft wird dann das Thema durch eine geistliche Lesung, die denselben Stoff in der Sicht eines zeitgenössischen Schriftstellers behandelt. Um den Beter vor der Gefahr zu bewahren, in allgemeinen Erwägungen stecken zu bleiben, werden ihm ganz konkrete Anregungen gegeben in den beiden Abschnitten „Examen“ und „Vorsätze“. Das Ganze wird dann abgeschlossen mit einem Gebet an die Gottesmutter und einen Merkspruch für den Tag oder den kommenden Monat. Es ist hier ein Weg gewiesen, der z. T. auf alte Tradition zurückgeht und der vielen Priestern, die keine Gelegenheit zu einer gemeinsamen Geisteserneuerung haben, eine wertvolle Hilfe sein wird. P. Schütt S. J.

Henze, Clemens M. CSSR: *Quatriduum exercitiorum spiritualium pro sacerdotibus*. Rom: Centro editoriale Redentorista 1952. 170 S. kart.

Das Büchlein ist der Niederschlag eines Exerzitienkurses für junge Missionare. Einer Einleitung über Sinn und Bedeutung der Exerzitien folgen 9 Vorträge über das Vaterunser, eine gründliche und tiefe Erklärung und Ausdeutung des „Suscipe“. Beigefügt sind eine Betrachtung über den Englischen Gruß und zwei Betrachtungen, die die besondere priesterliche Situation berücksichtigen (Weihecharakter; priesterliches Studium). In einem Appendix folgen vier Exerzitienbetrachtungen des 1884 im Ruf der Heiligkeit verstorbenen Linzer Bischofs Franz Joseph Rüdiger. — Die einzelnen Betrachtungen sind gut, das Latein ist verständlich, das Ganze aber zu sehr zusammengestückelt. Es fehlt die Einheit. P. Schütt S. J.

Gutzwiller, Richard: *Meditationen über Matthaeus*. Bd. 2. Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger 1952. 255 S. 8,60 DM.

Mit Freuden begrüßen wir das Erscheinen dieses 2. Bandes. In diesen Betrachtungen klingt das Beglückende der Frohbotschaft wider; sie machen den Menschen wirklich froh. Sie räumen aber auch mit einem halben, verwachsenen Christentum gründlich auf. Immer wieder stellen sie — wie ja auch das Evangelium selber — den Menschen vor die Entscheidung, ob er Christus folgen will bis in die innerste Gesinnung hinein, oder ob er sich ihm versagt. Für diesen Aufruf zur Ganzheit, zur Echtheit, den Vf. dem Evangelium abgelauscht hat, sind wir ihm besonders dankbar. P. Schütt S. J.

Kawa, Elisabeth: *Herz spricht zum Herzen*. Ein Lebensbild von John Henry Newman. Berlin: Morus-Verlag 1951. 138 S. br. 3,40 DM. Ln. 4,80 DM.

Der Titel ist die Übersetzung des Wahlspruches am Wappen des Kardinals Newman: *Cor ad cor loquitur*. Die kurzgefaßte Biographie in deutscher Sprache vermittelt ein klares anschauliches Bild des großen Konvertiten, dessen geistiger Einfluß auf das christliche Denken des 19. Jhs. außerordentlich groß war. Verf., die auch das im Jahre 1945 in New York erschienene englische Lebensbild Newmans von John Moody ins Deutsche übertragen hat, ist eine gute Kennerin der Schriften Newmans und weiß deshalb gut ausgewählte Proben zu geben. Zwei sehr gute Bilder Newmans (von Richmond 1844 und von Emmeline Deane 1889) und einige interessante Ansichten aus Oxford zieren das ansprechende Buch. H. Chardon

Veuthey, Leo: *Das Vaterunser*. Gebetswort und Gebethaltung. Ins Deutsche übertragen von Josef Hosse. Düsseldorf: Patmos-Verl. 80 S. 3,60 DM.

Der in Rom wirkende Verf., der uns unter dem Titel „Einswerden mit Christus“ bereits eine franziskanische Geisteslehre geschenkt hat, geht hier von dem Gedanken aus, daß der Herr uns im Vaterunser nicht nur den Gebetstext in Worten geben wollte, sondern daß er vor allem die dauernde Geisteshaltung aufzeigen wollte, die die Worte im Betenden hervorrufen sollen, die Gesamtheit der Empfindungen, Hoffnungen und Wünsche, die das Wesen des Gebets ausmachen und das Menschenherz immerfort ergreifen könnten und müßten. Diese Geisteshaltung führt zum immerwährenden Gebet und da das Gebet das Wesen des geistlichen Lebens ist, lehrt uns Christus im Vaterunser dieses innere Leben als den Quell der übernatürlichen Erhebung, der Heiligkeit und der vollkommenen Freude verwirklichen und leben. Unter diesen Gesichtspunkten werden in kurzen, tiefen Ausführungen die Anrede und die Bitten des Vaterunsers besprochen. Jeder, der sich um ein innerliches Leben bemüht, wird aus dem Buch viele Anregungen schöpfen. H. Chardon

Zwei Neuerscheinungen!

FRANÇOIS DE SAINTE MARIE O. C. D.

Mystik des Karmel

Aus dem Französischen übertragen von Sr. Maria Theresia von der gekreuzigten Liebe O. C. D.

106 Seiten, Halbleinenband mit Schutzumschlag DM 6.80

Diese fähliche Einführung in die Geisteslehre des Karmel handelt von der Gebetsbegegnung zwischen Gott und Mensch und ihren Konsequenzen für den Glaubenden. So geht die Schrift des französischen Karmeliters und Herausgebers der bekannten Sammlung „Vigne du Carmel“, in der das Original erschien, nicht nur den Karmel an: sie erschließt die Gottgegenwart in uns und ihre Bezeugung in den Dingen.

CÉCILE BRUYÈRE

Leben aus dem Gebet

Aus dem Französischen übertragen von Lucilla Wewer O.S.B.

264 Seiten, Ganzleinenband mit Schutzumschlag, ca. DM 14.50

Erscheint zu Ostern dieses Jahres

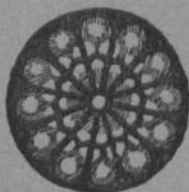
Cécile Bruyère, die große Äbtissin, empfing ihre innere Formung an dem, was den Kernpunkt benediktinischen Lebens ausmacht, am „Werk Gottes“, an der Feier der Liturgie. Ihre Unterweisungen verraten indes nur sinngemäß, nicht eigentlich terminologisch, ihre aus der benediktinischen Tradition sich ergebende Verwurzelung im „Mysterium“. Ein weises Abwägen zwischen Freiheit und Gesetz läßt sie den organischen Ausgleich finden zwischen den objektiven Gebetsformen der Liturgie und der Gottbegegnung im „Gebet des Herzens“. Da liegt das Wegweisende dieses Buches.

Durch jede gute Buchhandlung



PATMOS-VERLAG · DÜSSELDORF

BINSFELD
INHABER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL

SAARSTR. 39 · TELEFON 2938

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber - Philippi

Trier - Hauptmarkt

Fernruf 4492

seit 1846 gilt unsere besondere
Pflege der

**Katholischen Theologie und
Liturgik**

**Missale Romanum · Breviarum
Rom. · Collectio Rituum · Trau-
ungsritus · Beerdigungsritus ·
Liturg. Gebetbücher.**

**Religiöse Erbauungsbücher · Er-
zählungen · Jugendschriften** für
die Pfarrbücherei finden Sie in guter
Auswahl bei uns vorrätig.

**Ansichtssendungen
stehen jederzeit zur Verfügung**



Spezialhaus für
Mittelmoselweine

R. Lentzen-Deis

K.-G.

Bernkastel-Kues

an der Mosel

Meißweinlieferant - Weingroßhandlung
Ausländische - Süsse - Messweine

Bereits in 2. Auflage erschienen!

Balthasar Fischer

*Was nicht
im Katechismus stand*

**50 Christenlehren über die Liturgie
der Kirche**

164 S. kart. mit Schutzumschlag
5,40 DM

geb. mit Schutzumschlag 7,40 DM

**Dieses einzigartige Buch gehört
in jede Hand**

Zu beziehen durch den Buchhandel

Paulinus - Verlag · Trier

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

62. JAHRGANG
PÄSTOR BONUS

inhalt

AUFSÄTZE:

- Die Kennzeichen der dämonischen Besessenheit und das Rituale
Romanum / Joseph Lenz 129
Das Schicksal des Figurenschmuckes an der Liebfrauenkirche in
Trier / Alois Thomas 144
Vom Sinn der Sonntagsruhe / Ludwig Berg 156

KLEINERE BEITRÄGE:

- „Gib uns heute unser Brot für morgen“ / Franz Mußner 164
Die Begleitgebete der sakramentalen Lossprechungsform seit dem
Trienter Konzil / Bernhard Puschnann 166
Mariologie der Gegenwart / Ignaz Backes 173
Eine Denkschrift zu Bischof Korums Regierungsantritt / Johannes
Schuth 178
Historisch-geographische Betrachtungen zum Raum des Erzbistums
Trier / Richard Laufner 182
Professor Dr. Fritz Tillmann (Bonn) zum Gedächtnis / Nikolaus
Seelhammer 184

BESPRECHUNGEN

EINGESANDTE SCHRIFTEN

1953 - Heft 3

PAULINUS-VERLAG-TRIER

Das Buch, das jeden Seelsorger angeht

ist in

zweiter Auflage erschienen:

J. Wagner — D. Zähringer

Eucharistiefeier am Sonntag

232 Seit., Kart. DM 7,—, Halbl. DM 8,50 (beide mit Schutzumschlag)

Zu beziehen durch den Buchhandel

PAULINUS - VERLAG TRIER

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustrasse 7 • Fernsprecher 3115

Sortiment, Antiquariat, Lehrmittel-, Papier- u. Schreibwarenhandlung, Verlag

Schnelle, sorgfältige, reelle Besorgung von Büchern und Zeitschriften
im Rahmen der Möglichkeit!

Stets Eingang von liturgischen, theologischen und wissenschaftlichen
Neuerscheinungen.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der
Theologischen Fakultät Trier.

Schriftleiter: Dozent Dr. Karl Baus und Prof. Dr. Eduard Hegel, Trier, Rudolfinum.
Mitglieder der Schriftleitung: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Olewigerstraße 139
(Dogmatik); Prof. Dr. Wilh. Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamental-
theologie); Dozent Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Frühchristliche Literatur);
Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Olewiger Straße 26 (Liturgiewissenschaft);
Prof. Dr. Eduard Hegel, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte, Patrologie); Dozent
Dr. Linus Hofmann, Trier, Weberbachstr. 72 (Kirchenrecht, Pastoraltheologie);
Prof. Dr. Hubert Junker, Trier Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof.
Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik und Homi-
letik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft);
Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Mußner,
Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Matthias Schu-
ler, Trier, Weberbachstraße 72 (Kirchengeschichte, Patrologie); Prof. Dr. Nikol.
Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Hefen (à 4 Bogen). Preis:
15,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM. — Postscheckkonto Ludwigshafen Nr. 276 32.

Bestellungen und Anzeigen an den Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 64/66. Druck:
Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

Die Kennzeichen der dämonischen Besessenheit und das Rituale Romanum

Von Professor Dr. Joseph Lenz, Trier

Die heutige Menschheit ist eher wieder geneigt, an böse Geister und ihre Einflußnahme auf die Menschen zu glauben. P. Joseph de Tonquédec SJ. (Paris) behauptet, Besessene gebe es heute zwar nur wenige, es kämen aber zum Verwalter des Exorzistenamtes unzählige Unglückliche, die, ohne besessen zu sein oder sich auch nur dafür zu halten, bei ihm Befreiung suchten von ihrem Elend: Krankheit, Mißgeschick und Unglück aller Art, das sie dem Einfluß böser Geister zuschreiben¹. Wir alle erlebten Beispiele solch abgründiger Bosheit, grausamster Brutalität, unheimlicher Verschlagenheit und unmenschlicher Verbrechen, nicht bloß einzelner Individuen, sondern ganzer, einheitlicher Machtgruppen, besonders im Kampf gegen Christus und seine Kirche, daß man es ohne Eingreifen und planmäßiges Wirken satanischer Mächte kaum verstehen kann. Satan und die andern bösen Geister sind ja nach der Lehre des Neuen Testaments die Feinde Gottes und der Menschen, die nicht nur durch Versuchungen und Verführungskünste des Menschen Seelenheil bedrohen, sondern auch leibliches Elend und Unglück über ihn bringen, wenn sie auch nur mit Zulassung Gottes ihm schaden können. Jedenfalls bemühen sie sich, durch Nachstellungen (Infestationen) aller Art: Versuchungen, Beunruhigungen, Schädigungen, Umessenheiten und Besessenheiten ihn seiner natürlichen und übernatürlichen Güter zu berauben. Den Höhepunkt seiner Macht über einen Menschen erreicht der Teufel in der Besessenheit. Aber nicht alle „dämonischen“ Menschen sind besessen.

Unfehlbare und feierliche kirchliche Lehrentscheidungen über die Einwirkungen der bösen Geister auf die Menschen liegen nicht vor. Wohl aber ist für die Fragen nach der Möglichkeit, Existenz, Natur und Erkennbarkeit der Besessenheit für die Gläubigen das Evangelium grundlegend.

I. Die Besessenheit im Evangelium

Nach dem Evangelium fahren die Teufel in einzelne Menschen hinein, wohnen in ihnen, verursachen bei ihnen Tobsucht, Fallsucht, Blindheit, Stummheit, Taubheit, Schüttelkrämpfe, Lähmungen, Schmerzen und andere Leiden, reden aus diesen Besessenen heraus und wahrsagen durch

¹ Quelques aspects de l'action de Satan en ce monde in: Satan = Etudes Carmélitaines (Paris 1948), S. 493.

sie². Auf drohende Worte und kurze Befehle Jesu hin fahren sie aus. Seinen Aposteln gab Jesus den Auftrag, ebenfalls Teufel auszutreiben (Mt 10, 1; Mk 3, 16; 16, 17—18; Lk 9, 1), was sie denn auch taten. Z. B. trieb Paulus aus einer Sklavin einen „Wahrsagegeist“ aus³.

1. Möglichkeit und Wirklichkeit dämonischer Besessenheit

Aus Erwägungen des Glaubens ergibt sich, daß die durch Jesus von einem Teufel Geheilten wirklich besessen waren, weil ja der Sohn Gottes nicht irren konnte. Daß es sich bei diesen Besessenen nur um Kranke und bei Jesus nur um eine Anpassung an den Irrwahn der Zeit gehandelt habe, kann man nicht annehmen, das widerspräche seinen göttlichen Eigenschaften. Nur eine rationalistisch eingestellte Theologie und Medizin setzt, weil sie in den Beschreibungen der biblischen Besessenheiten Krankheiten (Lähmung, Epilepsie) wiedererkennt, die Besessenheit mit diesen Krankheiten gleich. Sie übersieht dabei, daß Christus zwischen den besessenen Blinden, Stummen, Gelähmten und den bloß natürlich Kranken derselben Art einen Unterschied machte, indem er bei den letzteren für die Heilung andere Mittel, aber keine Drohungen und Austreibungsbefehle anwandte. Freilich, „uns würden die wenigen Angaben, die bei den einzelnen Fällen im Evangelium gemacht werden, nicht ausreichen, um hier mit Sicherheit von Besessenheit zu sprechen... aber dieser Jesus von Nazareth, der die Diagnose stellt, ist nicht ein einfacher Mensch, sondern Gott“⁴. Aus den spärlichen Kennzeichnungen des Evangeliums bei diesen „Besessenen“ mit *T o n q u é d e c*⁵ zu schließen, die gekrümmte Frau, der epileptische Knabe, der Stumme und der Blind-Stumme seien wohl durch den Teufel krank gemacht worden, aber nicht von ihm besessen gewesen, geht kaum an. Das Evangelium nennt bei den Besessenen eher nur die sie unterscheidenden Krankheiten, zu denen sich in der Wirklichkeit noch andere Merkmale gesellten. Auch die Umgebung hatte sie ja richtig als besessen erkannt.

² „Jesus trieb viele Teufel aus“ (Mk 1,32—34). Unter anderen heilte er die Besessenen von Gerasa, die tobsüchtig waren und sich mit Steinen schlugen (Mt 8, 28—34; Mk 5, 2—17; Lk 8, 26—39), einen Stummen, der vom Teufel besessen war (Mt 9, 32—34; Lk 11, 14—16), einen, der blind und stumm war (Mt 12, 22; Mk 3, 22—27), einen mondsüchtigen bzw. epileptischen Knaben von seinem bösen Geiste (Mt 17, 14—21; Mk 9, 14—29; Lk 9, 37—43), eine seit 18 Jahren gekrümmte Frau von ihrem „Geiste des Siechtums“ (Lk 13, 11—16).

³ Apg. 16, 16—18; weitere Teufelsaustreibungen der Apostel vgl. Apg. 8, 7; 19, 12—17.

⁴ Adolf Rodewyk SJ., Die Beurteilung der Besessenheit. Ein geschichtlicher Überblick; Zeitschrift für kath. Theologie 72 (1950), S. 460—480. S. 461.

⁵ A.a.O. S. 499.

2. Wissenschaftliche Problematik bei der Besessenheit

Ein erstes Grundproblem der Besessenheit für die wissenschaftliche Forschung ist damit allerdings schon berührt, nämlich: Woher kommt es, daß die diabolischen Besessenheitsfälle des Evangeliums wie auch die späteren immer mit Erscheinungen einhergehen, die der heutigen Medizin als Krankheiten bekannt sind? Auf diese Frage antwortet neuerdings F. M. Catherinet, die Einwirkung des Teufels setze bei dem Besessenen an dem Punkte an, wo Leib und Seele sich berühren und in Wechselwirkung stehen, d. h. am Nervensystem, und ziehe deshalb Störungen des Nervensystems nach sich. „Jede echte diabolische Besessenheit ist tatsächlich und gewissermaßen notwendig von geistigen und nervösen Störungen begleitet, die vom Teufel hervorgerufen und vergrößert werden, deren Äußerungen und Symptome aber praktisch und medizinisch gesehen denen gleich sind, welche die Neurosen erzeugen“⁶. Der Psychiater würde deshalb die Grenzen seines Fachgebietes überschreiten, wenn er im Namen seiner Wissenschaft *a priori* und in allen Fällen eine transzendente Ursache ausschließen wollte, von der die von ihm festgestellten Anomalien abgeleitet werden könnten. Obschon er natürlich bei seinen medizinischen Analysen nicht auf den Teufel stößt, der einer andern Ordnung angehört, darf er als unvoreingenommener und zumal als gläubiger Mensch nicht *a priori* die Anwesenheit und Auswirkung einer okkulten Macht ausschließen, eher sie in gewissen Fällen hinter der Krankheit vermuten. Nur wird er deren Erforschung den Philosophen und Theologen überlassen, die nach eigenen Methoden vorgehen⁷. Für diese ergibt sich dann allerdings die ebenso schwierige und wichtige zweite Grundfrage, ob und wie man mit wissenschaftlichen Mitteln die echte dämonische Besessenheit von natürlichen, zumal seelisch bedingten (psychogenen) Krankheiten unterscheiden und somit beweisen kann. Um den Teufel im Menschen festzustellen, muß man sein Bild kennen.

II. Das Bild des Teufels im Menschen

Daß zur Zeit Christi und in den Anfängen des Christentums die Besessenheit und die Teufelsaustreibung häufiger war, erklärt sich daraus, daß nach dem Heilsplane Gottes Christus seine Macht über den Fürsten dieser Welt unter Beweis stellen sollte. Aus demselben Grunde tritt bis heute in den Missionen Besessenheit und Teufelsaustreibung häufiger in Erscheinung. Aber auch bei uns sind immer noch Besessenheiten möglich und erkennbar. Bei diesen außerbiblischen späteren und heutigen Besessenheiten, für die wir nicht mehr die unfehlbare

⁶ Les Démoniaques dans l'Evangile in: Satan aa.O. S. 315—327. S. 326.

⁷ Catherinet, aa.O. S. 327.

Heilige Schrift, sondern fehlbare Menschen zu Zeugen haben, muß durch Beobachtung und Untersuchung festgestellt werden, ob und wie weit wir es wirklich mit diabolischer Besessenheit zu tun haben. Das Wesen der Besessenheit und die Züge des Teufels sind dabei vorauszusetzen.

1. Wesen der Besessenheit

Während es sich bei der Umsessenheit (*circumsessio*) nur um eine Umlagerung (Belagerung) mit äußeren Belästigungen und Quälereien durch den Teufel handelt — man denke etwa an den hl. Pfarrer von Ars — bemächtigt sich in der Besessenheit (*obsessio, possessio*) ein böser Geist innerlich des menschlichen Körpers, wohnt physisch in ihm, ergreift gewaltsam Besitz von ihm, beherrscht den Körper und über diesen mittels Vorstellungen weitgehend auch die Seele, ohne aber an die Stelle der Seele zu treten und substantielle Form des Leibes zu werden. Ontologisch bleibt die menschliche Person erhalten, eine zweite, rein geistige Person, nistet sich nur in ihrem Körper ein. Es ist aber nicht etwa eine hypostatische Union, vielmehr bleiben es zwei Naturen und zwei Personen, je eine menschliche und eine teuflische, so daß man von einer „Verdopplung“ oder „Spaltung“ der Person sprechen kann. Die teuflische als die stärkere überlagert und verdeckt dabei weitgehend die menschliche psychologische Person, die somit in ihrem Bewußtsein und ihrer Freiheit behindert wird.

Bleibt bei dem Besessenen das eigene menschliche Bewußtsein mehr oder weniger klar bestehen, so daß er den Geist als fremdes Ich in sich erlebt und dessen Quälereien schmerzlich empfindet, spricht man von „lucider“ Besessenheit (*obsessio* im engeren Sinne). Verliert dagegen das besessene Individuum vorübergehend sein Bewußtsein und seine Erinnerung, so daß statt seiner Seele nun der Teufel den Körper, seine Organe und Kräfte benützt (z. B. mit seinen Sprechorganen redet), haben wir die „sommambule“ Besessenheit. In diesem Zustand der „Krise“, vergleichbar dem medialen Trancezustand, ist der Besessene empfindungslos, so daß er Körperverletzungen, die er sich selbst bzw. der Teufel ihm beibringt, erst beim Erwachen aus diesem Zustand empfindet⁸. Lucide und somnambule Besessenheit können sich auch bei ein und demselben Besessenen als verschiedene Entwicklungsphasen oder Intensitätsgrade in der Einflußnahme des Teufels gegenseitig und mit dem Zustand der Ruhe ablösen, in dem sich der Teufel im Besessenen kaum oder gar nicht bemerkbar macht⁹.

⁸ Diesen Unterschied der Besessenheit vertritt besonders T.K. Österreich, Die Besessenheit (Langensalza 1921).

⁹ Im Gegensatz zu Österreich läßt A. Rodewyk nur 3 Zustände innerhalb derselben Besessenheit gelten: 1. den Zustand der Ruhe, 2. der

2. Die Züge des Teufels im Menschen (Besessenheitserscheinungen)

Im Besessenen haben wir also wirklich einen „leibhaftigen“ Teufel vor uns, den Teufel in Menschengestalt. Wie sein Bild aussieht, kann man zum Teil *a priori* aus der dogmatischen Wissenschaft der Angelologie, teils aus der Erfahrung an Besessenen entnehmen. Als gefallene Engel sind die Teufel reine Geister, also den menschlichen Seelen an geistigen Erkenntnis- und Willenskräften überlegen. In der Besessenheit machen sie sich darüber hinaus die Kräfte der körperlich-sinnlichen Natur des Menschen gewaltsam zu eigen. Als gefallenen Engel charakterisiert Christus den Satan kurz als Lügner und Mörder. „Er war ein Menschenmörder von Anbeginn... er ist ein Lügner und der Vater der Lüge“ (Jo 8, 44).

Prinzipiell können mit Gottes Zustimmung alle Menschen, auch gesunde und gute, der Besessenheit verfallen. Das schließt nicht aus, daß bestimmte Personen, etwa pathologische oder moralisch minderwertige, leichter dem Teufel zum Opfer fallen, also für Besessenheit besonders disponiert sind¹⁰. Mit dem bösen Geiste ziehen jedenfalls zahlreiche körperlich-seelische und intellektuelle Veränderungen, eben die „Besessenheitserscheinungen“ beim Menschen ein, verschieden nach Art des besitzenden Geistes, aber bei echten und Pseudo-Besessenheiten alter und neuer Zeit scheinbar weitgehend dieselben¹¹.

An physischen Äußerungen werden genannt: Entstellung der Gesichtszüge, die den Ausdruck von Zorn, Haß, Spott und Verachtung annehmen; Reizbarkeit der Haut und der Schleimhäute; Schmerzen in verschiedenen Organen; Schwellungen und Verzerrungen des Körpers; Hin- und Hergeworfenwerden; Verkrampfungen der inneren Organe, Erbrechen, Übelkeit, stinkender Atem, zeitweise Aufblähung des Bauches, Störungen des Trieblesbens, Appetitlosigkeit oder Appetit auf ekelhafte Dinge. Das alles erklärt sich der Kranke aus der Anwesenheit eines Tieres oder Teufels in ihm. Weil dieser ihm innerhalb des eigenen Körpers unangenehm fühlbar ist, stellt er ihn sich stofflich und von kleiner Gestalt vor, ähnlich den Teufelsfiguren an den gotischen Kathedralen. Häufig treten abwechselnd mit Fiebererscheinungen Kältegefühle auf (kalte Hände greifen nach ihm, kalter Wind weht ihn an), bei Frauen oft begleitet von sexueller Frigidität.

Benommenheit (= lucide Besess.), 3. den Krisenzustand (= somnambule Bes.). Vgl. Rodewyk, Dämonische Besessenheit im Lichte der Psychiatrie und Theologie: Geist und Leben 24 (1951), S. 56—66. S. 59 f.

¹⁰ Jean Vinchon nennt als moralische Dispositionen Einsamkeit, Minderwertigkeitsgefühle und Schuldbewußtsein. Vgl. Vinchon, Les aspects du diable à travers les divers états de possession: Satan S. 464—471. S. 468. Rodewyk, Dämon. Besess. S. 57 f. leugnet alle Dispositionen.

¹¹ Vgl. dazu Vinchon a.a.O.

Die Stimme verliert ihren normalen Klang, wird ernst, drohend, hämisch, höhnend und respektlos. Der Kranke, auch wenn sonst gut erzogen, benimmt sich schlecht, liebt erotische und obszöne Reden, äußert Abscheu vor heiligen Dingen, schmäht und lästert Gott. Plötzliche Impulsivität und Aggressivität wechseln mit Bewegungshemmungen. In die normale Schrift mischt sich plötzlich „automatisches“ Schreiben, dem Schreibenden wird der Federhalter aus der Hand gerissen und fortgeworfen, das Papier zerrissen oder verkleckst.

Intellektuelle Erscheinungen sind: Gedankenlesen, Mitteilung entfernter oder zukünftiger Ereignisse, Wissen um verborgene Dinge. Übernormale Kräfte führen zu Levitationen oder plötzlicher Versetzung nach weit entfernten Orten. Im Schlafzustand der „Krise“ melden sich Geister zu Wort und halten Teufelsreden. Als äußere Erscheinungen kommen hinzu Feuerzeichen, Gepolter, Körperverletzungen, Quälereien, Entfernung des Teufels etwa in Form eines Nebels oder schwarzen Mannes. Diese Reaktionen, in denen sich die neue Persönlichkeit offenbart, entziehen sich der psychischen Kontrolle, obschon der Besessene manchmal darum weiß und darunter leidet. Alles in allem kann man wohl mit Vinchon¹² sagen, „die Teufel der Besessenen sind familiärer und vulgärer“, als man sie sich sonst vorstellt. „Sie bleiben in menschlichen Maßen.“ Irgendwo allerdings muß bei echter Besessenheit der Rahmen des bloß Menschlichen gesprengt werden, soll man sie mit Sicherheit feststellen können.

III. Die Schwierigkeiten bei der Besessenheits-Diagnose

Daß die heutigen Wissenschaftler im allgemeinen vorsichtiger und zurückhaltender in der Annahme und Behauptung der Besessenheit sind, hat seinen Grund in den nicht geringen Schwierigkeiten, die sich heute dem Exorzisten bei der Beurteilung der aufgezählten Tatsachen bieten. Kritische Einstellung und kluge Vorsicht sind da angebracht. Deshalb darf auch nach geltendem Recht nicht mehr jeder Kleriker mit Exorzistat den Exorzismus vornehmen, sondern nur noch ein Priester und dieser nur mit Bevollmächtigung des Bischofs.

1. Vorsicht und Zurückhaltung notwendig

Schon die älteren Autoren forderten auf diesem Gebiete Zurückhaltung und Sorgfalt. Um nur einen Dogmatiker zu zitieren, so schreibt Christian Pesch SJ.: *A priori non facile credendum est interventum daemonis adesse nisi indubitatis argumentis probetur... in eiusmodi iudiciis ferendis summa cautio adhibenda est*¹³. Das Rituale Romanum selbst, das in den Vorbemerkungen zum Exorzismus dem

¹² A.a.O. 470.

¹³ Praelectiones dogmaticae III (4 1914), p. 264.

Exorzisten nur *pauca magis necessaria* (n. 2) ans Herz legt¹⁴, warnt: *In primis ne facile credat aliquem a daemonio obsessum esse*; vielmehr mahnt es, *nota habeat ea signa, quibus obsessus dignoscitur ab iis, qui vel atra bile vel morbo aliquo laborant* (n. 3). Der Sinn dieses Passus ist offenbar der, der Exorzist müsse die dämonische Besessenheit wohl unterscheiden von allen ähnlichen rein natürlichen Krankheiten und Erscheinungen. Deshalb der Rat: *multa sibi utilia documenta... ex probatis auctoribus et ex usu noscere studeat* (n. 2). Zu diesen *utilia documenta* und *probati auctores* wird der heutige Geistliche auch die Werke der modernen Wissenschaft zu rechnen haben.

2. Moderne Wissenschaft und Besessenheit

Die Schwierigkeit der Besessenheitsdiagnose ist offenbar in den letzten Jahrzehnten durch die Entstehung und den Fortschritt der Psychopathologie, der Parapsychologie und der Tiefenpsychologie gewachsen. Diese Wissenschaften haben uns viele Erscheinungen kennen gelehrt, die den Besessenheitserscheinungen fast aufs Haar gleichen und trotzdem natürlich erklärt werden.

a) Die Psychopathologie berichtet von einer krankhaften Persönlichkeitsspaltung oder simultanen und sukzessiven Verdoppelung der Person. Kranke, besonders Hysteriker, erleben in sich neben oder zwischen den normalen psychischen Phänomenen eine Kette sogenannter Zwangserrscheinungen wie Körperbewegungen, Vorstellungen, Affekte, Gedanken, Wollungen, die ihnen bisher ungewohnt waren, ohne klares Bewußtsein entstehen und oft gegen den Willen anhalten. Weil die Person diese Zwangserrscheinungen mehr erleidet als selbst hervorbringt, hat sie die Neigung, diese vom normalen Bewußtsein nur verschwommen umfaßten Erscheinungen vom normalen Ich abzuspalten, zu einer neuen Person zu verbinden und so einem zweiten Ich zuzuschreiben, das Prinzip und Träger der Zwangserrscheinungen in ihr sei und dessen Rolle sie spielt. So entstehen Inkarnationserscheinungen: ein fremder Geist, sei es die Seele eines Verstorbenen, sei es ein Engel, hat sich in dem Kranken verkörpert. Wenn solche Zwangserrscheinungen dann noch unsittlichen und antireligiösen Charakter annehmen (unreine Vorstellungen, Flüche, Lästereien etc.) und sich vielleicht gerade beim Anblick heiliger Gegenstände oder bei religiösen Akten einstellen, glauben diese Personen, jenes fremde Ich sei der Teufel, und wir haben die Besessenheitsphänomene. Real besteht zwar auch in diesen Fällen die Einheit der Person fort, wird auch von den Kranken meist dunkel erkannt und zugegeben. Daß es sich dabei um eine natürliche Krankheit handelt, ersieht man daraus, daß solche

¹⁴ *Rituale Romanum* tit. X. cap. I gibt für den Exorzisten in 21 Nummern ebenso viele Anweisungen.

Fälle oft mit medizinischen Mitteln geheilt oder gebessert werden, worauf die Besessenheitserscheinungen verschwinden. Der bekannte Nervenarzt Dr. W. Bergmann (Cleve) berichtete dem Verfasser Fälle von frommen Personen, die an solchen Zwangserscheinungen auf religiös-sittlichem Gebiete derart litten, daß er selbst Besessenheit vermutete. Aber kalte Güsse, die für Teufelsaustreibung bestimmt kein angemessenes Mittel sind, stellten sich immer wieder als Heilmittel heraus. Es handelt sich also um Scheinbesessenheit oder Pseudo-Besessenheit, sagen wir rein subjektive, pathologische Besessenheit. Von Besessenheitswahn sollte man nur bei richtigen Geisteskrankheiten dieser Art sprechen. Von hysterischen Personen werden manchmal solche Erscheinungen geschickt vorgetäuscht, sie suggerieren sich in die Rolle des Teufels hinein, es ist simulierte Besessenheit. Oft genug wurden derartige Kranke für wirklich besessen gehalten. Schon 1599 vermochte der französische Arzt Marescot die Marthe Brossier, die jahrelang für besessen galt, als hysterisch zu überführen mit dem Resultat: *Nihil a daemone; multa ficta; a morbo pauca*.

Der Pariser Medizinprofessor Jean Lhermitte weiß aus eigener Erfahrung eine Reihe solcher Pseudo-Besessenheiten zu berichten, von denen ein Teil auf Epilepsie, die meisten dagegen auf Hysterie beruhten und durch Isolierung und Elektroschock geheilt wurden, während der Exorzismus wirkungslos blieb¹⁵. Mittels Elektro-Encephalogramm kann man heute die Natur und den Grad der Gehirn- und Geistesstörungen weitgehend bestimmen. Der Besessenheitswahn nahm bisweilen durch suggestive Übertragung den Charakter einer Epidemie an. Das klassische Beispiel dafür ist die Besessenheitsepidemie im Ursulinenkloster Laudun, zu deren Opfer auch der Exorzist P. Surin SJ. († 1665) wurde. 20 Jahre erfuhr er an sich und beschrieb er in seltener Klarheit die Krankheit mit all ihren körperlichen und seelischen Auswirkungen, wie man sie bis ins einzelne auch aus echten Besessenheiten kennt¹⁶.

b) Parapsychologie, Mediumismus und Okkultismus sind wissenschaftliche Namen für den Spiritismus. Sie erforschen die okkulten, d. h. die außer- und übernormalen physischen und psychischen Erscheinungen, wie sie meist an bestimmten Personen, Medien genannt, auftreten, weshalb sie auch mediale Erscheinungen heißen. Im Trancezustand, einer Art Hypnose oder künstlichem Schlafzustand, treten als wichtigste Leistungen der Medien auf: automatisches Schreiben und Sprechen ohne eigenes Bewußtsein, Telepathie oder Gedankenlesen, Gedankenübertragung, räumliches und zeitliches Hellsehen, Prophetie, Zweites Gesicht, Schau von Verborgenen (Kryptoskopie), Fernbewegung von Dingen ohne Berüh-

¹⁵ Jean Lhermitte, *Les pseudo-possessions diaboliques: Satan a.a.O.* S. 472—492.

¹⁶ Über das erschütternde Schicksal des P. Surin s. ebd. 468 f., 483 ff.

rung (Telekinese), Schweben des Mediums oder anderer Körper (Levitationen), Verschwinden und Auftauchen von Körpern (Apporte), Ausstrahlungen körperlicher Gestalten (Materialisationen), äußere Geräusche, Lichterscheinungen (Spuk). Weil sich in diesen Erscheinungen durch das Medium angeblich Geister offenbaren und das Medium deren Rolle spielt, spricht man von Inkarnations- oder Besessenheiterscheinungen. Viele dieser Phänomene kommen sicher, zumal in den spiritistischen Sitzungen, durch Betrug oder Taschenspielererei der Medien zustande (Betrugshypothese). Die verbleibenden echten, zu denen Hellsehen, Zweites Gesicht, Todesanmeldungen und Telepathie gehören, werden heute meistens, auch von den katholischen Wissenschaftlern, durch anormale, aber doch natürliche Kräfte der Medien erklärt (animistische Theorie). Nur noch zwei von den okkulten Phänomenen, deren Echtheit aber problematisch ist, scheinen sich einer solchen natürlichen Erklärung zu widersetzen und die spiritistische oder Besessenheitstheorie zu rechtfertigen, nämlich ungebundener, d. h. von einem Medium unabhängiger Spuk und die Voraussage (Prophetie) zukünftiger freier Handlungen. Auf sie hätte man deshalb bei den Besessenen besonders zu achten.

c) Aus der Tiefenpsychologie wissen wir, daß in Zuständen vorherrschenden Unterbewußtseins, wozu außer Hypnose und Trance auch die Krise der Hysteriker, Epileptiker und Besessenen rechnet, oft ein übernormales Gedächtnis entwickelt wird, so daß Dinge, die längst der Vergessenheit verfallen schienen, plötzlich reproduziert und dann leicht als Offenbarungen höherer Geister aufgefaßt werden; ebenso eine bisweilen ins Unglaubliche gesteigerte Sensibilität, die in sonst unzugängliche Entfernungen vordringt und verbergende Hüllen durchdringt; eine außerordentliche Suggestibilität, die zu ungewohnten organischen Veränderungen des Körpers führen kann; schließlich größere Kombinations- und Divinationsgaben, die neue und ungeahnte Zusammenhänge entdecken. Tritt zu diesen Wirkungen noch die Verdopplung der Person hinzu, werden sie wiederum leicht einem fremden, innewohnenden Geiste zugeschrieben, so daß Scheinbesessenheiten sich ergeben.

Alle diese Tatsachen der modernen Wissenschaft sind bei der Beurteilung diabolischer Besessenheit zu berücksichtigen, soll sie von bloß subjektiver, pathologischer oder simulierter Besessenheit hinreichend unterschieden werden.

IV. Kriterien diabolischer Besessenheit

Da der Exorzist den etwaigen Teufel in einem Menschen nicht unmittelbar wahrnehmen kann, ist er darauf angewiesen, dessen Gegenwart aus seinen Äußerungen und Wirkungen zu erschließen.

Die Frage ist, ob es sichere Zeichen gebe, durch die man den Teufel erkennen (Kennzeichen) und vom eigenen Geiste des Besessenen unterscheiden kann (Kriterien). Neuerdings wurde auch unter katholischen Theologen das Problem erörtert, ob für diese schwierige Aufgabe die Besessenheitskriterien des *Rituale Romanum* noch genügten oder ob sie etwa überholt und deshalb durch andere zu ersetzen oder wenigstens zu ergänzen seien.

1. Die Kennzeichen der Besessenheit im allgemeinen

Ein fremdes Agens in einem Menschen kann seine Gegenwart nur beweisen oder beweisbar machen durch Leistungen, die für dieses typisch sind und nur von ihm stammen können. Was könnte das beim Teufel sein? Etwa teuflische Bosheiten, satanische Verlogenheit u. ä.? Nun, dessen sind leider auch Menschen durch das Dämonische in ihnen fähig. Als mögliches Kriterium sehe ich deshalb nur die Höhe der Leistung. Die Einwohnung eines Teufels kann naturgemäß nur bewiesen werden durch Erscheinungen, die über alle natürlichen Fähigkeiten, auch etwaige anormale Kräfte dieses Menschen hinausgehen. Auch im anormalen Zustande ist ja der Mensch der physisch Sprechende und Handelnde. Deshalb ist die Meinung *in possessione*, es handle sich um seine Leistungen. Daß außer und in ihm noch der Teufel mitwirke, muß bewiesen werden und kann nur so bewiesen werden, daß an den Leistungen etwas ist, was über alle natürlich-menschlichen Kräfte hinausgeht. Es gilt für die Beurteilung außergewöhnlicher Erscheinungen, auch bei der katholischen Wissenschaft, das allgemeine methodische Prinzip: Phänomene, die durch eine natürliche Ursache erklärt werden können, dürfen nicht auf eine übernatürliche Ursache zurückgeführt werden. Auf unser Problem angewandt bedeutet das: Wirkungen, die durch die natürlichen Kräfte des Menschen erklärt werden können, dürfen keinem höheren Geiste in ihm zugeschrieben werden. Kennen wir die Grenzen der natürlichen Leistungsfähigkeit dieses konkreten Menschen nicht, was meistens der Fall sein wird, dann muß das Allgemeinmenschliche einschließlich der anormalen und unbewußten parapsychischen Kräfte Maßstab sein. Da der Teufel ein reiner Geist ist, können seine typischen Leistungen nur der intellektuellen Ebene des Erkennens und Wollens angehören. Die körperlich-sinnlichen unter den Besessenheitserscheinungen (II,2) sind zu wenig eindeutig und begegnen uns ja auch unter den Symptomen natürlicher Krankheiten.

„Nicht dieser Eindruck (diabolischer Besessenheit)“, sagt der Dogmatiker Bischof Dr. A. Landgraf, „ist beweisend, sondern etwa das Vorkommen von körperlichen oder geistigen Leistungen, welche die natürlichen Kräfte des Menschen überschreiten¹⁷. Damit auch pathologische

¹⁷ Lexikon f. Theol. u. Kirche II, 246.

Besessenheit ausgeschlossen werde, fordert ausdrücklich J. Fröbes SJ: „Die Entscheidung (ob im einzelnen Falle mit Recht die Einwirkung eines fremden Geistes, also objektive Besessenheit angenommen wird) muß, wie immer in ähnlichen Fällen, daraus gewonnen werden, daß innere oder äußere Tatsachen nachweisbar sind, welche die natürlichen Kräfte übersteigen“¹⁸. Wenn A. Rodewyk SJ. Recht hätte mit seiner Behauptung, die Teufel könnten, weil nur durch den Besessenen, auch nur „im Rahmen seiner körperlichen und geistigen Möglichkeiten“ wirken¹⁹, wäre Besessenheit nicht feststellbar. „Letztlich“, schreibt zwar anderswo derselbe Autor, „geht es bei der Beurteilung eines Falles weniger darum, was der Besessene, der Mensch tut, sondern ob die zweite Persönlichkeit, die in der Krise auftritt, ein Teufel sein kann oder nicht“²⁰. Nein, es genügt nicht, daß die zweite Persönlichkeit ein Teufel sein kann, sondern es ist zu beweisen, daß sie wirklich ein Teufel ist, daß nur ein solcher hinreichende Ursache sein kann und also logisch die Ursache sein muß. Soweit sich die Teufel im Besessenen manifestieren wollen und unter dem Einfluß des Exorzismus manifestieren müssen, stehen ihnen hinreichende Mittel zur Verfügung, alles Menschenmögliche zu überbieten.

Damit bekäme die Mahnung des Rituale an den Exorzisten: *Nota habeat ea signa, quibus obsessus dignoscitur ab iis, qui vel atra bile²¹ vel morbo aliquo laborant* (n. 3) für uns den Sinn: *Nota habeat ea signa, quibus obsessus distinguitur ab iis, qui morbo aliquo sive organio (epilepsia, hysteria) sive psychico (obsessione pathologica) laborant vel viribus naturalibus anormalibus (parapsychicis) utuntur.*

2. Die Besessenheitskriterien des Rituale Romanum

Das Rituale Romanum führt denn auch als Kennzeichen echter Besessenheit nur Leistungen der intellektuellen Gruppe auf, deren der Mensch natürlicherweise nicht fähig ist und die auch genügen, um diabolische Besessenheit von parapsychischen Kräften zu unterscheiden. *Signa autem obsidentis daemonis sunt: ignota lingua loqui pluribus verbis, vel loquentem intelligere; distantia et occulta patefacere; vires supra aetatis seu conditionis naturam ostendere; et id genus alia, quae cum plurima concurrunt, maiora sunt indicia* (n. 3).

¹⁸ Lehrbuch d. experimentellen Psychologie, II (3 1929), S. 116.

¹⁹ A. Rodewyk SJ., Die Teufelsaustreibung nach dem Rituale Romanum: Geist und Leben 25 (1952). S. 121—134. S. 125.

²⁰ A. Rodewyk SJ., Die Beurteilung S. 469.

²¹ Der Ausdruck *atra bilis* (schwarze Galle — Schwermut), der der alten Anschauung von den Körpersäften und den damit zusammenhängenden Temperamenten entnommen ist, könnte ohne Schaden für den Sinn fortfallen und ist insofern überholt.

a) *Ignota lingua loqui pluribus verbis vel loquentem intelligere*

Ignota ist im strengsten Sinne zu nehmen: *plane ignota*. Schlummerten ja auch nur Teile der Sprache im Unterbewußtsein des Besessenen, so könnte er sie in der Krise als einem Zustand vorherrschenden Unterbewußtseins wiederholen, ja sogar neue Wörter erfinden und so die Sprache in erstaunlicher Weise weiterentwickeln. Weil nun alle Katholiken bisweilen lateinische Worte hören und viele sie im Missale lesen, ist bei der lateinischen Sprache als Kriterium ein vollkommener Gebrauch erforderlich. Am besten experimentiert man deshalb mit anderen Sprachen, deren absolute Unkenntnis bei der Versuchsperson eher vorausgesetzt werden kann.

Loquentem intelligere ist zu interpretieren: *loquentem qua loquentem*, d. h. *ipsam linguam alienam*; das unbekannte Idiom selbst verstehen. Den Sprechenden (*loquentem*) könnte einer verstehen, indem er durch Telepathie dessen Gedanken unmittelbar liest (wie es wohl auch die Geister machen) oder auch seine Gesten und seine Mimik deutet. Im Kriege z. B. verstanden die Gefangenen oft ihre Gegner, ohne ihre Sprache selbst zu verstehen. Daß der Besessene die Sprache selbst versteht, kann er im Experiment beweisen, wenn er einen ihm vorgelegten fremdsprachlichen Text versteht, der allen Anwesenden unbekannt ist, so daß alle anderen Mittel einschließlich Telepathie ausgeschlossen sind.

Loqui . . . vel . . . intelligere. Wenn der Teufel selbst physisch gegenwärtig ist und spricht, ist kein rechter Grund einzusehen, weshalb er die fremde Sprache nicht sowohl verstehen als auch sprechen soll. Oder sollten die Sprechorgane des Mediums nicht als Instrument für alle Wortbildungen genügen? Weil das Verstehen (als bloß passives Reproduzieren) der Sprache leichter ist denn das aktive Reproduzieren derselben beim eigenen Sprechen, kann der Teufel durch Sprechen einer dem Besessenen unbekannten Sprache seine übermenschliche Intelligenz am ehesten beweisen. Da kommt er nicht, wie beim Verstehen, mit Gedankenlesen aus. Deshalb möge der Exorzist auf Antworten in der fremden Sprache bestehen. Dann ergibt sich für dieses Kriterium sinngemäß folgende Formulierung: *Lingua plane ignota pluribus verbis loqui et talem linguam intelligere*.

So haben wir ein ausgezeichnetes Kriterium, das bis heute unerschüttert ist und mit Recht den ersten Platz einnimmt. Meines Wissens wenigstens steht von keinem Medium der vollkommene Gebrauch einer ihm völlig unbekannten Sprache fest. Sollte aber ein solches Sprachenwunder entdeckt werden, würde ich mich für diesen Fall zu der spiritistischen oder Besessenheitstheorie bekennen.

b) *Distantia et occulta patefacere*

Damit solches Hellsehen und Kryptoskopie ein brauchbares Kriterium sei, muß es in einer Weise erfolgen, die alle menschlichen

Erkenntniskräfte, auch die medialen Leistungen, übersteigt. Es sei denn, man könne für diesen Fall mediale Veranlagung ausschließen. Weil natürliches Hellsehen wahrscheinlich nicht für sehr entfernte Gegenstände und am wenigsten für zukünftige freie Handlungen in Frage kommt, schiene mir die folgende Interpretierung dieses Kriteriums angebracht:

Naturaliter homini impervia patefacere, ut sunt valde distantia et plane occulta, praesertim futura libera.

c) *Vires supra aetatis seu conditionis naturam ostendere*

Hier ist das *supra . . . naturam* zu urgieren, wodurch auch parapsychische Leistungen sowie solche des Unterbewußtseins, der Autosuggestion u. a. überboten sind. Das wird erreicht in der Formulierung:

Vires transcendentes omnes huius aetatis seu conditionis potentias naturales, etiam anormales seu extraordinarias.

Den Forderungen dieses Kriteriums entspräche etwa eine Levitationserscheinung, wie sie in dem Briefe eines Missionars bezeugt ist: Der Exorzist befahl in lateinischer Sprache dem Teufel, einen besessenen jungen Mann vom Boden an die Decke der Kirche zu befördern, die Füße zu oberst, den Kopf nach unten. Als bald wurde der Besessene steif, aus der Mitte der Kirche von unsichtbarer Kraft an eine Säule gezogen, mit dem Rücken gegen diese in einem Augenblick ohne Betätigung seiner Glieder an die Decke gehoben und dort in der geforderten Weise aufgehängt. Mehr als eine halbe Stunde schwebte er so, bis der Missionar dem Teufel befahl, ihn unbeschädigt zu seinen Füßen niederzulegen, woraufhin der Körper wie ein Sack Wäsche zu Boden fiel²². Die historische Zuverlässigkeit des Berichtes vorausgesetzt, bleibt auch heute eine solche Leistung durch natürliche anormale Kräfte der beteiligten Menschen unerklärlich.

d) *Et id genus alia*: Durch diesen Zusatz wird es dem Scharfsinn der Theologen anheimgegeben, die drei Hauptkriterien durch andere zu ergänzen und einem verdächtigen Teufel weitere Fallen zu stellen. In Frage käme z. B. inhaltlich höheres Wissen, das nicht unter b) fällt. Alle Wissenschaftsgebiete geben Stoff für Fragen, deren Beantwortung das Niveau des Besessenen übersteigt, auch allen Anwesenden unbekannt (gegen Gedankenlesen), aber für sie kontrollierbar ist. Ferner Willensleistungen über das bei dieser Person zu erwartende Maß hinaus. Die körperlich-sinnlichen Besessenheitserscheinungen (II,2) können allenfalls eine Bekräftigung abgeben, soweit sie normalerweise für den Besessenen nicht zutreffen. Die

²² G. J. Waffelaert, Possessions diaboliques in: Dict. apol. de A. d'Alès IV (1922) Sp. 76/77. Vgl. F. X. Maquart, L'exorciste devant les manifestations diaboliques in: Satan a.a.O. S. 328—351. S. 345 f.

Reden des sich meldenden zweiten Ich (Teufel) sind darauf zu prüfen, ob sie zum Teufel passen, ob dessen Rolle konsequent durchgehalten ist oder sich dahinter vielleicht doch das Ich des Besessenen selbst verrät, was auf (schlechtes) Spielen der Teufelsrolle hinweisen würde. Weniger scheint es mir der Einstellung des Rituale zu entsprechen, wenn A. Rodewyk vom Exorzisten schreibt: „Er schaut weniger auf das Sprachenverstehen oder Fernwissen oder auf Kraftleistungen. Für ihn ist entscheidend, ob die zweite Persönlichkeit, die ihm bei diesem Besessenen gegenübertritt, in jeder Beziehung mit dem Bilde übereinstimmt, das uns der Glaube vom Teufel entwirft“²³. Weil auch bei Pseudo-Besessenheit das zweite Ich die moralischen Merkmale des Teufels an sich tragen kann, wird ein solches Abtasten des Gesprächspartners solange in subjektivem Gefühl befangen bleiben, als nicht vorher mit Hilfe der großen objektiven Kriterien die Anwesenheit des Teufels schon bewiesen ist.

Auch negative Zeichen, nämlich Beweise dafür, daß eine Besessenheit nicht echt ist, fehlen im Rituale. In Frage kämen außer dem Mangel der positiven Kriterien, zumal der Sprachfähigkeit, etwa Anzeichen für Hysterie, Simulation, mediale Fähigkeiten u. a. In konkreten Fällen läßt sich oft nachweisen, eine Besessenheit sei simuliert oder pathologisch. So z. B. wenn in Narkose oder Hypnose oder nach Gebrauch rein medizinischer Mittel die anormalen Erscheinungen verschwinden. Absolute Erfolglosigkeit des Exorzismus deutet auf Unechtheit hin. Andererseits beweist ein vorübergehender Erfolg des Exorzismus noch nicht sicher die Echtheit der Besessenheit. Denn auch in pathologischen Fällen, bei psychogenen Krankheiten, kann der Exorzismus eine natürliche, beruhigende und heilende Wirkung haben. Wird eine scheinbar besessene Person immer wieder rückfällig und der Exorzismus immer wieder notwendig, so ist echte Besessenheit nicht wahrscheinlich.

3. Verhalten des Exorzisten

Fällt ein Mensch durch abnorme Besessenheitserscheinungen auf, muß der Priester erst die Echtheit der Erscheinungen prüfen, damit er nicht ein Opfer von Simulation und Täuschung werde. Erst wenn diese Tatsachenfrage positiv gelöst ist, hat er sich um die Erklärung der Erscheinungen zu bemühen. Weil zunächst natürliche Ursachen, nämlich natürliche Krankheiten und anormale natürliche Kräfte, auszuschließen sind, ist es klug, von Anfang an einen Arzt und einen Parapsychologen zuzuziehen. Diese können freilich immer nur negativ dartun, eine natürliche Erklärung der Phänomene sei unmöglich. Den positiven Beweis dafür, daß der Teufel die physische und nicht etwa bloß die

²³ A. Rodewyk, Dämonische Besessenheit. S. 65. Ähnlich S. 66: „Solange die im Rituale genannten großen Kennzeichen der Besessenheit nicht deutlich die Signatur des echt Dämonischen tragen, beweisen sie nichts.“

moralische Ursache der abnormen Erscheinungen sei, also eine echte diabolische Besessenheit vorliege, obliegt dem Theologen und Philosophen an Hand der objektiven Kriterien.

Für den praktischen Seelsorger und seine Anwendung des Exorzismus genügt aber moralische Gewißheit, d. h. solide Wahrscheinlichkeit für die Besessenheitsdiagnose. Und zwar mag es für die Praxis bei natürlicher Gewißheit bleiben, die unter dem Eindruck der beobachteten Erscheinungen in ihrer Totalität entsteht. Auch hier gilt: *Exorzismus propter homines*. Es handelt sich ja da primär um das Wohl der wahrscheinlich besessenen Person, für das man eine geringe Gefahr des Irrtums auf sich nehmen kann. Die seelsorgliche Hilfe für eine bedrängte Seele darf nicht an einer rigorosen Anwendung wissenschaftlicher Prinzipien scheitern. Freilich soll der Exorzist nie auf das eine oder andere Experiment verzichten. Einem „Teufel“, der in der Sprachenprüfung schon völlig versagt und auf einen versuchsweisen Exorzismus gar nicht reagiert, braucht man keine weitere Zeit zu opfern. Vor allem hüte sich der Priester, die Besessenheitshypothese der verdächtigen Person zu früh zu verraten, weil er sonst bei etwaiger hysterischer Veranlagung derselben leicht bei ihr Besessenheitsphänomene suggestiv provoziert. Oft genug stellt man fest, daß bei einer Person die ganze Kette der Besessenheitsphänomene sich allmählich einstellt, nachdem der Seelenführer das Stichwort „Besessenheit“ gegeben hat, und daß diese Erscheinungen proportional der Zahl der Zuschauer wachsen²⁴.

Vor einer öffentlichen Erörterung einer Besessenheit ist aber eine exakte und analytische Prüfung der einzelnen Kriterien sowie ein höherer Grad der Gewißheit, eben wissenschaftliche Gewißheit erfordert. Dann geht es ja primär um das Wohl der Religion und der Kirche. Dieses verlangt, daß man die katholische Theologie und die Praxis des Exorzismus nicht der Mißachtung der modernen Wissenschaftler ausliefere, die heute, viele Katholiken nicht ausgenommen, angesichts der neueren wissenschaftlichen Erkenntnisse jeder Besessenheit skeptisch gegenüberstehen. Durch exakte Methode, strenge Interpretation und vorsichtigen Gebrauch der Kriterien können wir unsern Gegnern zeigen, überholt sei wohl die Unkenntnis der Priester auf psychologischem und parapsychologischem Gebiete, überholt die früher von Hysterikern nur zu oft mißbrauchte Sorglosigkeit mancher Geistlichen in der Anwendung des Exorzismus, keineswegs aber überholt die Kriterien des *Rituale Romanum* selbst. So komme ich zusammenfassend zu dem Schluß:

Die Kriterien für dämonische Besessenheit im *Rituale Romanum* haben auch heute noch ihre Geltung, sofern sie nur richtig interpretiert und so vorsichtig angewandt werden, wie es im Sinne des *Rituale* liegt.

²⁴ Vgl. z. B. Lhermitte, aa.O. S. 478.

Das Schicksal des Figureschmuckes an der Liebfrauenkirche in Trier

Von Bistumskonservator Dr. Alois Thomas, Trier

Seit den Zeiten des großen Kaisers Konstantin sind nach dem Bau einer Südkirche um 326 und einer parallel dazu liegenden Nordkirche um 346¹ der Dom und die Liebfrauenkirche in geschwisterlicher Einheit miteinander verbunden geblieben. Während der Dom im Laufe der Zeiten ständigen Veränderungen unterworfen war und alle Kunstrichtungen an ihm gestaltet haben², er darum als „Kompendium der Deutschen Kunstgeschichte“ bezeichnet werden kann, hat die Liebfrauenkirche nur eine wesentliche Gestaltsveränderung erlebt. Die ursprüngliche konstantinische Basilika, von der noch hochgehende Mauerreste im Bischofsgarten erhalten sind, blieb im großen und ganzen bis ins 13. Jahrhundert bestehen, nachdem sie nach den Zerstörungen durch die Frankeneinfälle im 5. Jahrhundert und die Normannenstürme im Jahre 882 wieder hergestellt worden war³. Sie wurde in einer Urkunde des Kölner Erzbischofs Konrad von Hochstaden vom 3. Juni 1243 *caput matrix et magistra omnium ecclesiarum provinciae Treverensis* genannt⁴. In dieser Urkunde werden seine Diözesanen aufgefordert, dem Abgesandten der Trierer Liebfrauenkirche durch freiwillige Beiträge beim Neubau zu helfen. Sie erstand in der Zeit, da man in höfischem Minnedienst und Lied die edle Frau verherrlichte und Maria als ihr Urbild und edelste der Frauen verehrte. Als ihr Symbol errichtete man damals die Liebfrauenkirche, erbaut in den frühesten Formen der Gotik, emporgewachsen als edle,

¹ Über die Ergebnisse der 1943—1950 durchgeführten Grabungen vgl. Th. K. Kempf, Die altchristliche Bischofskirche Triers. Ergänztter Sonderdruck aus Trier. Theol. Zeitschrift 56 (1948); Ders., Die vorläufigen Ergebnisse der Ausgrabungen auf dem Gelände des Trierer Domes: Germania 29 (1951), 47/58; Ders., Die Ausgrabungen am Trierer Dom und an der Liebfrauenkirche von 1943 bis 1950: Spätantike u. Byzanz = Forschungen z. Kunstgeschichte u. christl. Archäologie 1, 1 (Baden-Baden) 103/112; Ders., Die altchristl. Bischofsstadt Trier: Rhein. Verein f. Denkmalpflege u. Heimatschutz 35 (1952), 53 ff.

² N. Irsch, Der Dom zu Trier = Kunstdenkm. d. Rheinprovinz 13, 1 = Kd. d. Stadt Trier 1, 1 (Düsseldorf 1931).

³ Über die Wiederherstellung im 5. Jahrhundert vgl. Th. K. Kempf, Die vorläufigen Ergebnisse der Ausgrabungen auf dem Gelände des Trierer Domes: Germania 29 (1951), S. 55. Eine größere Erneuerung nach dem Normannensturm berichtet eine Urkunde des Erzbischofs Ruothert (931—956) vom 9. September 955. Darin wird die Kirche *Dominae nostrae virginis Mariae aula* genannt, die durch die Länge der Zeit fast ganz zugrundegegangen (*quam vetustate temporum contigit fere penitus deperisse*), jetzt aber wieder hergestellt sei (*restitutum in statum pristinum*) (MRUB I Nr. 198). Über den vermutlich veränderten Aufbau vgl. Kempf in Germania S. 58.

⁴ MRUB III Nr. 770.

reine Jungfrau, erblüht in jugendlich unberührter Schönheit. Sie wurde zur Sponsa Christi, zur „minniglichen Braut“, die neben ihrem Bräutigam, dem kraftvoll aufgetürmten Dom, in fraulichem Liebreiz thront.

Die Kirche wurde um 1235 begonnen und wird wohl 1253 vollendet gewesen sein. Sie ist neben der Elisabethkirche in Marburg der erste Bau in Deutschland, der ganz konsequent in gotischen Formen gebaut wurde, außerdem der früheste und bedeutendste der selten gebliebenen gotischen Zentralbauten⁵.

Entstehung des Figurenschmuckes. Erste Verluste.

Wie die meisten gotischen Kirchen wurde auch die Liebfrauenkirche außen mit Figuren geschmückt⁶, die ein einheitliches theologisches Thema veranschaulichen⁷. Wir finden sie am Nordportal in der jetzigen nördlichen Eingangshalle und besonders am Eingangsportal im Westen und darüber über die ganze Westfassade verteilt⁸.

Die frühesten schmücken das Nordportal. Sie wurden zwischen 1235 und 1243 geschaffen, also in der ersten Bauzeit der Kirche. Ornamentik und Figurenplastik zeigen große Verwandtschaft mit denen an der Kathedrale in Reims. Die Figuren des Westportals wurden später ausgeführt, wohl um 1243. Man kann an ihnen verschiedene französische Einflüsse feststellen, besonders auch wieder solche aus Reims.

Am Westportal waren es links und rechts vom Eingang die Figuren der Ecclesia und Synagoge, der Apostel Johannes und Petrus, sowie Adam und Eva⁹. Im Türsturzfeld darüber sieht man in der Mitte Maria mit dem Kind, links davon die Anbetung der heiligen Drei Könige, daneben die Verkündigung an die Hirten; rechts von der Muttergottes erblickt man die Darstellung Jesu im Tempel, daneben den bethlehemitischen Kindermord. In den Bogenläufen darüber sind in 5 Reihen Engel, Pontifices, Confessores, apokalyptische Greise und die klugen und törichten Jungfrauen dargestellt. Neben dem Portal stehen auf Pfeilervorlagen zuunterst Noe und Abraham, darüber die 4 großen Propheten Isaias, Jeremias, Ezechiel und Daniel. Über dem Portal sind die Figuren der Jungfrau Maria und des Engels der Verkündigung angebracht. Das

⁵ Kd. d. Rheinprovinz 13, 3 = Kd. d. Stadt Trier 1, 3. Die kirchl. Denkmäler der Stadt Trier (Düsseldorf 1938) 124/203.

⁶ Über die stilistische und ikonographische Bedeutung der Plastiken vgl. Die kirchl. Denkmäler d. Stadt Trier S. 158 ff.; H. Bunjes, Die Skulpturen der Liebfrauenkirche in Trier: Trierer Zeitschr. 12 (1937) 180/226.

⁷ Der Gedankeninhalt des Figurenschmuckes wird in einem späteren Artikel behandelt werden.

⁸ Das zum Domkreuzgang führende Ostportal ist nur mit pflanzlichen Ornamenten geziert.

⁹ Die ersten drei sind noch erhalten; daß die übrigen drei Figuren Petrus, Adam und Eva waren, beruht auf einer Vermutung, für die in einem späteren Artikel gewichtige Gründe angeführt werden.

abschließende Giebfeld der Westfassade ist mit der Kreuzigungsgruppe geschmückt. Das Bogenfeld des Nordportals ziert eine Darstellung der Krönung Mariä.

Alle Figuren blieben im wesentlichen erhalten und an ihrem ursprünglichen Standort bis zur Französischen Revolution. Damals erst traten die ersten schweren Verluste ein. „Da bei der eingerückten französischen Armee eine große Menge Leute ohne Religion waren, fielen solche alsbald über die Heiligenbilder am Eingang dieser Kirche her und warfen sie herab, wo sie, gleich ermordeten Menschen, herzerstehend hingestreckt auf der Erde lagen“¹⁰. Seitdem fehlen die drei Figuren von Petrus, Adam und Eva. Nur eine Figur wurde kurz darauf durch eine andere Statue ersetzt. Als nämlich 1803 der Pfarrdienst der abgebrochenen Kirche St. Laurentius in die Liebfrauenkirche verlegt wurde, „setzten die Pfarrkinder von St. Laurentius ihre Statue des hl. Laurentius vor das Hauptportal, wo von den Soldaten einige der früheren dort gestandenen herabgeworfen worden waren“¹¹. So sehen wir das Westportal von Liebfrauen mit 4 Figuren auf einer Zeichnung von I. A. A. Ramboux aus dem Jahre 1823¹².

Ersatzfiguren des 19. Jahrhunderts

Als nach 1859 unter dem Pfarrer K. A. Classen¹³ eine große Restauration der Liebfrauenkirche, die sich über mehrere Jahrzehnte erstreckte,

¹⁰ F. T. Müller-Lager, Die Kirchen und klösterlichen Genossenschaften Triers vor der Säkularisation (Trier o. J.) 17.

¹¹ Ebda S. 19.

¹² Abgebildet bei G. Kentenich, Alt-Trier (1925) 39.

¹³ Der Pfarrer K. A. Classen ist besonders bekannt geworden durch sein tapferes Verhalten im Kulturkampf. Er hat auch seit seinem Amtsantritt 1858 bis zu seiner Entfernung von St. Laurentius 1877 mit viel Verständnis und Energie für die Erneuerung der Liebfrauenkirche gearbeitet. Wie aus dem noch vorhandenen Schriftwechsel zu ersehen ist, stand er mit den führenden Kunstfreunden und Künstlern der Zeit in Verbindung, um mit ihrem Rat und ihrer Mithilfe die Liebfrauenkirche in einen würdigen Zustand zu versetzen. Er korrespondierte mit August Reichensperger, dem kunstsinnigen Bischof Joh. Georg Müller von Münster (früher Weihbischof in Trier), den Dombau-meistern Fr. Schmidt in Wien, Fr. J. von Denzinger in Regensburg und Voigtel in Köln, mit dem bekannten Künstler Ferdinand von Miller in München, dem Vortrag. Rat J. H. Th. Brüggemann in Berlin, dem Diözesanbaumeister Vinzenz Statz in Köln, den Malern Eduard von Steinle in Frankfurt, Moritz von Schwind in München, Philipp Veit in Mainz und Peter von Cornelius in Berlin. Er holte ihr Urteil ein, als er in Meinungsverschiedenheiten mit dem preußischen Konservator von Quast geriet. Der Kirchenvorstand hatte nämlich den Trierer Architekten und Konservator Schmidt, den die Regierung empfohlen hatte, „wegen der sehr schlecht ausgeführten Arbeiten im Inneren und eines durchaus unzulänglichen Kostenvoranschlags“ die Oberleitung genommen und sie Vinzenz Statz und Eduard von Steinle übertragen. Als dann nach deren Anleitung die alte Bemalung entfernt worden war, legte von Quast Verwahrung ein, worauf sich Pfarrer Classen die Unterstützung der bekannten Kunstfreunde und Künstler für den von ihm vorgeschlagenen Weg der Erneuerung sicherte.

durchgeführt wurde, sind um 1860 auch die drei in der französischen Revolutionszeit zerstörten Statuen durch drei Neuschöpfungen ersetzt worden. Ausgeführt wurden sie von dem Bildhauer F. L. Stracke¹⁴, dem es aber nicht gelang, einen einigermaßen guten Ersatz zu schaffen.

Seine Figuren entsprachen weder ikonographisch noch stilistisch den an sie zu stellenden Forderungen. In die ursprüngliche ikonographische Reihe der Statuen paßte nur die des hl. Petrus, während die beiden Figuren des hl. Laurentius und der hl. Agnes mit dem ursprünglichen theologischen Programm nichts zu tun hatten. Dazu „suchten die Figuren nur rein äußerlich einen Anschluß an die gotische Gewandung, blieben aber in ihrer süßlichen und charakterlosen Durchführung weit hinter dem strengen Charakter der alten Originale zurück“ (Clemen)¹⁵. Später (7. 1. 1895) schrieb der Künstler selbst aus Haarlem an den Generalvikar Reuß, daß es eine Jugendarbeit gewesen sei, die zu bekommen ihm in damaliger Zeit sehr lieb gewesen sei, „stilistisch hätte sie anders ausgeführt werden können“¹⁶.

Als Stracke dies schrieb, war sowohl die rheinische Denkmalpflege als auch der Kirchenvorstand von Liebfrauen in Trier entschlossen, die Figuren wieder zu ersetzen. 1893 hatte man im Einvernehmen mit dem Provinzialkonservator Paul Clemen in Bonn und den Kommissionsmitgliedern Domkapitular Aldenkirchen und Dompropst Scheuffgen in Trier eine gründliche Restaurierung des Hauptportals in Angriff genommen. Die Bauleitung übertrug man dem besten Kenner der Frühgotik, dem Dombaumeister von Metz und Konservator von Lothringen, Baurat P. Tornow¹⁷. Für die plastischen Arbeiten gewann man einen die Formensprache des 13. Jahrhunderts gut beherrschenden Künstler, den Dombildhauer August Dujardin in Metz¹⁸.

¹⁴ F. L. Stracke, geb. 5. 5. 1820 in Dorsten, seit 1842 in Arnheim, 1868 Prof. an der Akademie in Amsterdam, † 26. 3. 1898 in Baarn. Vgl. Becker-Thieme, Allg. Lexikon der bildenden Künstler Bd. 32 (1938), S. 145.

¹⁵ Vgl. die Abbildung in Kd. d. Stadt Trier 1, 3, S. 164.

¹⁶ Pfarrarchiv Liebfrauen, Trier.

¹⁷ Paul Tornow, geb. 14. 6. 1848 in Zielenzig (Brandenburg), studierte an der Akademie in Berlin, machte dann Reisen durch Deutschland, Frankreich, Belgien, Holland und England, die ihm Gelegenheit gaben, sich mit seinem bevorzugten Problem, der Erforschung der Gotik, abzugeben. Nach einer mehrjährigen Praxis in Minden kam er 1874 nach Metz, wo er als Dombaumeister drei Jahrzehnte lang bei den Wiederherstellungsarbeiten an der Kathedrale tätig war. Zugleich war er Konservator von Lothringen. 1906 trat er in den Ruhestand und zog sich in sein Landhaus in Chazelles bei Metz zurück, wo er auch nach dem ersten Weltkrieg verblieb. Er starb am 7. Juni 1921 daselbst. — Über seine Hauptarbeiten berichtete er fortlaufend im Metzzer Domblatt seit 1885. — Diese Angaben verdanke ich Herrn Prof. J. B. Braubach in Montigny-les-Metz.

¹⁸ Louis Auguste Dujardin, geb. 4. 6. 1847 in Paris, Schüler von A. A. Dumont, wurde 1866 in die Ecole des beaux-arts in Paris aufgenommen, errang 1867

In einer Besprechung am 4. November 1894, an der Tornow, Aldenkirchen, Scheuffgen, Clemen und Pfarrer Schmitz von Liebfrauen teilnahmen, beschloß man u. a., „die drei modernen Figuren in den Gewänden durch stilgerechte Arbeiten zu ersetzen“, aber die übrigen drei Figuren der Ecclesia, Synagoge und des hl. Johannes an ihrer Stelle zu belassen und nur Gipsabgüsse herzustellen.

Tornow und Schmitz setzten sich damals noch nicht mit ihrer Absicht durch, auch diese letzteren Figuren durch Kopien zu ersetzen, da sie bei Belassung an ihrem ursprünglichen Standpunkt der sicheren Zerstörung preisgegeben seien. Das Bischöfliche Generalvikariat hatte ursprünglich — jedoch nur anfänglich — sogar Bedenken, die Statuen Strackes zu entfernen, da man auf das Gefühl der Stifter Rücksicht nehmen müsse. Das Gleiche meinte Classen, der nach Beendigung des Kulturkampfes Pfarrer in Saarbürg geworden war. Da aber keine Stifter nachgewiesen werden konnten, erteilte das Bischöfliche Generalvikariat die Genehmigung, die Neuschöpfungen Strackes zu entfernen, sprach sich aber gegen Kopien für die alten Figuren aus.

Dujardin begann darauf mit der Arbeit, die 1897 beendet war. Die neuen Figuren wurden am 3. Februar 1897 vom Kirchenvorstand übernommen. Sie stellten in Angleichung an die Statuen des hl. Johannes Ev. die übrigen drei Evangelisten dar. Sie kosteten 4500 Mark.

Kopien statt der Originalfiguren

Mittlerweile hatte Clemen seine Meinung in bezug auf die drei alten Figuren geändert und nach eingehender Untersuchung der vorübergehend im Pfarrgarten von Liebfrauen abgestellten Figuren festgestellt, daß „die schützende Silikatschicht, die sich auf der Oberfläche der Figuren gebildet und den Stein Jahrhunderte hindurch vor den Einflüssen der Witterung bewahrt hatte, in ihrer organischen Verbindung mit dem Körper des Steins gelöst sei“ und so die Gefahr bestehe, „daß durch das Abspringen der Schale die Feinheit der Modellierung verloren gehe und der schon angegriffene Stein durch die Einflüsse der Witterung rasch weiter zerstört werde“. Und da man damals kein wirksames Konservierungsmittel kannte, „das eine sichere Verbindung der harten oder neu gehärteten

mit seinem Entwurf „Streit des Achilles mit Agamemnon“ den 2. Rompreis, arbeitete 1869 unter Viollet le Duc in Reims, kam 1873 nach Lothringen und wurde 1875 nach Metz berufen, um an den Arbeiten an der Kathedrale mitzuwirken. 1878 wurde er in die Académie Nationale de Metz als agrégé artiste aufgenommen. Als solcher wurde er in der Liste vom 1. Juli 1925 noch geführt, nicht mehr am 1. Juli 1926. Er war wohl mittlerweile verstorben. Seinen Wohnsitz hatte er von Metz nach Essey-les-Nancy verlegt. — 1880 veröffentlichte er „Notes sur la Cathédrale de Metz“. — Vgl. Thieme-Becker, Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler X (1914), S. 101, ergänzt durch Angaben von Prof. Braubach.

Außenschicht mit dem mehligem und weichen Steinkern“ herstellte, hat „mit schwerem Herzen die Denkmalpflege ihre Zustimmung dazu gegeben, die alten Figuren durch Kopien zu ersetzen . . .“¹⁹.

So erteilte der Kirchenvorstand von Liebfrauen am 5. Mai 1897 dem Bildhauer Dujardin den Auftrag, nun auch Kopien der Ecclesia, Synagoge und des hl. Johannes herzustellen. Die Provinz übernahm die Kosten, verlangte aber, daß die alten Figuren in unmittelbarer Nähe des Portals an geschützter Stelle aufgestellt fänden. Und zwar sollten sie im Domkreuzgang aufgestellt werden, nicht jedoch im Dommuseum. Vor der Eröffnung des Diözesanmuseums im Oktober 1904 übergab man sie dennoch dem an die Liebfrauenkirche anstoßenden Diözesanmuseum. „Entscheidend waren dabei nicht ästhetische Erwägungen, sondern in letzter Linie der Umstand, daß diese wichtigen kunsthistorischen Urkunden nur auf diese Weise dauernd der Forschung erhalten werden könnten“²⁰.

Die Kopien wurden im Februar 1902 in Trier abgeliefert und nach Fertigstellung aller Restaurationsarbeiten am Portal zusammen mit den übrigen drei neuen Statuen der Evangelisten aufgestellt. Seitdem waren an den Gewänden am Eingang des Portals nur mehr Neuschöpfungen.

Die übrigen Figuren der Westfassade waren noch die ursprünglichen des 13. Jahrhunderts. Sie erlebten im ersten Weltkrieg ein eigenartiges, für Trier sehr betrübliches Schicksal²¹.

Als im Oktober 1913 Kaiser Wilhelm II. die Liebfrauenkirche besuchte, wies ihn Pfarrer Schmitz auf den schlechten Zustand der Figuren an der Fassade hin. Zugleich bekundete er ihm die Absicht des Kirchenvorstandes, beim Kultusministerium wegen einer Beihilfe vorstellig zu werden. Darauf rief der Kaiser den in der Nähe befindlichen Konservator, Professor Paul Clemen, herbei und bat ihn, sich der Angelegenheit anzunehmen. Dadurch ermuntert, richtete der Kirchenvorstand am 9. Mai 1914 an das Kultusministerium in Berlin ein Gesuch um Bewilligung von 6000—7000 Mark, damit man 6 Figuren — die 4 Propheten und die 2 Figuren der Verkündigung — durch Kopien ersetzen könne. Das Gesuch blieb jedoch lange Zeit unberücksichtigt.

Mittlerweile brach am 2. August 1914 der Krieg aus. Für die Figuren entstanden nun große Gefahren durch die Fliegerangriffe, unter denen

¹⁹ P. Clemen, Instandsetzung des Hauptportals der Liebfrauenkirche: Berichte über die Tätigkeit der Provinzialkommission f. d. Denkmalpflege in der Rheinprovinz IX (1904) 18—22; Vgl. Clemens Bericht im Provinziallandtag: Trier. Zeitung Nr. 82 v. 20. 3. 1897.

²⁰ Clemen, Instandsetzung S. 21 f.

²¹ Vgl. darüber K. Schwarzmann, Das Schicksal der vier Propheten vom Portal der Liebfrauenkirche in Trier. Ms. 13 Seiten (1953). Die Schrift ist im wesentlichen eine Zusammenstellung der in Frage kommenden Zeitungsberichte und Sitzungsprotokolle des Kirchenvorstandes. Dieselbe wird im folgenden durch die Benützung der Originalakten des Pfarrarchivs und des Bistumsarchivs wesentlich ergänzt und berichtet.

Trier besonders zu leiden hatte. Man sicherte das Westportal mit seinem wertvollen plastischen Schmuck durch Sandsäcke und Holzverschalung. Die freistehenden Figuren darüber ließ man allerdings zunächst noch ungeschützt an ihrem ursprünglichen Ort. Ihre gefährdete Stellung förderte aber die Verhandlungen mit der Berliner Regierung. Sie waren durch einen Abgeordneten, der auch Mitglied des Kirchenvorstandes Liebfrauen war, durch mündliche und schriftliche Fühlungnahme mit dem Kultusministerium wieder in Gang gebracht worden. Schließlich erklärte sich das Ministerium zu einer Mithilfe bereit, aber nicht ohne eigen-nützige Absichten. Man bot der Pfarrgemeinde eine Unterstützung an, die sich zum Vorteil der Berliner Museen auswirken sollte. Am 6. November 1915 teilte der Kultusminister dem Trierer Abgeordneten mit, der Generaldirektor der Kgl. Museen sei bereit, „die 6 über dem Portal der Liebfrauenkirche in Trier befindlichen Steinfiguren gegen Lieferung von Kopien für das neue Museum für alte deutsche Kunst zu erwerben“. Der gleiche Vorschlag des Ministeriums wurde dem Kirchenvorstand am 1. Dezember 1915 durch den Regierungspräsidenten gemacht. Die Herstellung der Kopien, deren Kosten auf 12 000 Mark geschätzt würde, könnte in Berlin oder auch sonstwo erfolgen.

Verhandlungen über das Schicksal der Originalfiguren

Von diesem Vorschlag der Berliner Regierung scheint der Direktor des Trierer Provinzialmuseums, Professor Krüger, früh genug Kunde bekommen zu haben. Er nahm am 26. November 1915 an einer Kirchen-vorstandssitzung in Liebfrauen teil, in der er eine Regelung in Aussicht stellte, nach der gegen Lieferung von Kopien durch den rheinischen Provinzialverband die Figuren dem Trierer Museum übergeben werden sollten. Der Kirchenvorstand faßte keinen Beschluß, weil er die weiteren Verhandlungen mit dem Landeshauptmann abwarten wollte. Sie hatten ein für Trier günstiges Ergebnis. Krüger schrieb darüber am 4. Dezember an den Pfarrer von Liebfrauen: „Mit Bezugnahme auf die mir in der Sitzung Ihres Kirchenvorstandes vom 26. November gütigst gemachten Mitteilungen beehre ich mich Euer Hochwürden zu berichten, daß der Herr Landeshauptmann der Auffassung, daß die Originale der 6 fraglichen Portalfiguren der Liebfrauenkirche am besten in Trier verbleiben, voll zustimmt und mich beauftragt, dem Kirchenvorstand mitzuteilen, daß er bereit ist, die Figuren zu einem angemessenen Preis zu erwerben, eventuell auch die Lieferung von Nachbildungen in Erwägung zu nehmen. Er wird deswegen mit dem Herrn Provinzialkonservator in Verbindung treten, dem aus ähnlichen Arbeiten für die Denkmalpflege geeignete Bildhauer zur Verfügung stehen.“

Durch das Angebot des Landeshauptmannes wären die Figuren wenigstens Trier erhalten geblieben. Aber der Kirchenvorstand ging auf die Vorschläge nicht ein. Er glaubte, jetzt die Verhandlungen mit Berlin

nicht mehr abbrechen zu können. Er schrieb an Professor Krüger: „Unser Vorsitzender, Herr Dechant Schmitz, hatte s. Z. Seine Majestät gelegentlich der Besichtigung der Liebfrauenkirche auf den ruinösen Zustand der so überaus wertvollen Standbilder aufmerksam gemacht und ein sehr gnädiges Entgegenkommen gefunden. Daraufhin richteten wir ein entsprechendes Gesuch an das Kultusministerium, dessen Erledigung durch die Kriegsläufe sich verzögerte. Herr Geheimrat S., Mitglied des Kirchenvorstandes, wurde in dieser Sache wiederholt schriftlich und mündlich bei den maßgebenden Herren in Berlin vorstellig, so daß wir es als höchst peinlich empfinden würden, die Verhandlungen mit dem Kultusministerium abzubrechen und das gefällige Angebot der Provinzialbehörde anzunehmen . . .“²².

So gab der Kirchenvorstand in seiner Sitzung vom 10. Dezember seine Zustimmung zum Berliner Angebot. Und die Bischöfliche Behörde genehmigte am 14. Dezember die Beschlüsse, vorbehaltlich der Zustimmung der Gemeindevertretung. Diese wurde in den nächsten Tagen von den Mitgliedern eingeholt, indem ihnen der Kirchenvorstandsbeschluß mit dem Genehmigungsvermerk des Bischöflichen Generalvikariates vorgelegt wurde, worauf sie dann einzeln hinter ihren vorgeschriebenen Namen „einverstanden“ schrieben. Am 22. Dezember teilte Pfarrer Schmitz die erfolgte Zustimmung des Kirchenvorstandes und der Gemeindevertretung der Regierung mit. Und am 25. Mai 1916 erfolgte die Genehmigung des Kultusministeriums.

Nach diesen Vereinbarungen mit Berlin sollten die 4 Propheten und die beiden Patriarchen Noe und Abraham an die Berliner Museen abgegeben und der Pfarrgemeinde Liebfrauen dafür Kopien geliefert werden. Einige Tage nachher schaltete sich jedoch wieder Professor Krüger ein, da er in letzter Minute doch noch einige Originalfiguren für das Trierer Museum gewinnen wollte. Er machte darauf aufmerksam, daß auch die beiden Figuren der Verkündigung gefährdet seien. Man solle von ihnen ebenfalls Kopien machen lassen und die Originale dem Provinzialmuseum überlassen. Dechant Schmitz erklärte sich dazu bereit (23. 12. 1915). Ja, er ging sogar noch weiter. Er war damit einverstanden, daß außerdem die 3 Figuren der Ecclesia, Synagoge und des hl. Johannes vom Diözesanmuseum in das Provinzialmuseum überführt würden.

So kam es zu neuen Verhandlungen mit Berlin, als deren Ergebnis der Regierungspräsident am 27. Juni 1916 mitteilte, daß nunmehr die 4 Propheten und die beiden im Diözesanmuseum sich befindenden Figuren der Ecclesia und Synagoge ins Kaiser-Friedrich-Museum kommen, während die Patriarchen Noe und Abraham und der im Diözesanmuseum stehende Johannes ins Provinzialmuseum überführt werden sollten. Der Generaldirektor in Berlin wolle als Entgelt Kopien für die 8 an der Fassade stehenden Figuren herstellen lassen. „Gleichzeitig stelle er anheim“ —

²² Pfarrarchiv Liebfrauen VIII, 3.

schrieb der Regierungspräsident — „die Leitung des Dommuseums von den dortigen Beschlüssen, insofern sie die zur Zeit im Dommuseum befindlichen 3 Figuren betreffen, zu verständigen.“ Letzteres geschah jedoch nicht. Sondern Pfarrer Schmitz beschloß am 14. Juli mit dem Kirchenvorstand ohne Wissen des Leiters des Dommuseums, in obigem Sinne über sämtliche Figuren zu verfügen. Diesem Beschlusse gab auch die Gemeindevertretung am 24. Juli 1916 ihre Zustimmung. Diesmal (am 1. 8.) verweigerte aber die Bischöfliche Behörde die Bestätigung. Sie sei „nicht damit einverstanden, daß die für die örtliche Kunstgeschichte so wertvollen Statuen alle dem kirchlichen Besitz entfremdet würden“.

Mittlerweile hatte sich nämlich der Leiter des Diözesanmuseums, Domvikar Wiegand, eingeschaltet. Er hatte von privater Seite, allerdings nur unklar, von den Vorkommissionen Kenntnis erhalten. Diese teilte er in einem Schreiben am 14. Juli dem Bischof Korum mit und bat ihn um Anweisung, wie er sich als Leiter des Diözesanmuseums verhalten solle, wenn die Herausgabe der drei Figuren verlangt werde. Seine Ansicht über die Angelegenheit sei diese: „Daß in das Berliner Museum eine Probe westdeutscher Gotik gelangt, damit kann man sich einverstanden erklären, aber daß alle diese Statuen aus kirchlichem Besitz veräußert und die besten gar aus Trier verschleppt werden sollen, dürfte um so weniger zu billigen sein, als die Pfarrgemeinde Liebfrauen doch nicht als bedürftig bezeichnet werden kann . . .“. „Es dürfte schließlich die Frage zu erwägen sein, ob aus Diözesanmitteln die Wiederherstellung der Verkündigungsgruppe bewerkstelligt werden könnte, wofür dann das Eigentum an den Statuen im Diözesanmuseum an die Diözese übergehen würde.“

In der Folge — wohl auf Anraten des Bischofs Korum — trat dann Wiegand unmittelbar mit dem Generaldirektor der Museen in Berlin in Verhandlung, als deren Niederschlag wir ein Schreiben des Generalvikariates vom 3. 8. 1916 an Dechant Schmitz betrachten müssen. Danach läßt der Generaldirektor der Berliner Museen von sämtlichen 8 Figuren Kopien herstellen, wofür dann die Originale in deren Besitz übergehen. Einige von diesen 8 Figuren — in der Folgezeit ist immer von zweien die Rede — sollen dem Provinzialmuseum überlassen werden. Ihre genauere Bestimmung soll zwischen beiden Museen vereinbart werden²³. — Über die drei im Diözesanmuseum befindlichen Statuen — Ecclesia, Synagoge, Johannes — wurde vereinbart, daß sie von der Veräußerung ausgeschlossen seien und im Diözesanmuseum verblieben.

So kam am 1. September ein neuer Beschluß des Kirchenvorstandes

²³ Nach einem Schreiben des Generaldirektors vom 9. August jedoch „dürfte die Entscheidung darüber dem Herrn Minister zu überlassen sein“, was Dechant Schmitz zur Erklärung veranlaßte, man dürfe darunter nur verstehen, daß dem Minister die Auswahl der zwei Figuren überlassen bleibe, an der Tatsache der Abgabe zweier der Originale an das Trierer Provinzialmuseum aber nichts geändert werden könne (23. 8. 1916).

in diesem Sinne zustande, der am 29. September 1916 vom Bischöflichen Generalvikariat und am 23. Januar 1917 vom Minister der geistlichen und Unterrichtsangelegenheiten genehmigt wurde. Nach diesen Vereinbarungen erhielten die Berliner Museen die 4 Propheten und die beiden Figuren der Verkündigung. Dem Provinzialmuseum wurden die zwei Patriarchen Abraham und Noe zugesagt. Aber alle 8 Figuren wurden vorerst nach Berlin transportiert, wo Professor Joseph Wackerle²⁴ die Kopien herstellte. Bezeichnend ist, daß der Direktor des Kaiser-Friedrich-Museums am 26. 8. 1916 u. a. dem Dechanten Schmitz schrieb: „Schließlich gestatte ich mir noch die Bemerkung, daß der ausführende Künstler, falls etwa ängstliche Gemüter danach fragen sollten, kein Berliner, sondern seiner ganzen Art nach tief mit seiner süddeutschen Heimat (Oberbayern) verwachsen ist.“ Als Gehilfen hatte Professor Wackerle noch den Bildhauer Otto Hitzberger²⁵.

Die Herstellung der Kopien zog sich viele Jahre hin; besonders deswegen, weil Professor Wackerle 1917 Lehrer an der Kunstgewerbeschule in München wurde und die Arbeit nur in den Ferien in Berlin fortsetzen konnte. Nach dem Krieg trat eine weitere Stockung ein, weil durch die Abtrennung Lothringens der vorgesehene Metzer Stein nicht mehr beschafft werden konnte. Man entschied sich schließlich für den sogen. Main-Sandstein, aus dem Tilman Riemenschneider seine Statuen im Bamberger Dom gemeißelt hat (Nov. 1919).

Endlich, am 10. Februar 1921, traf aus Berlin die Nachricht ein, daß die Statuen fertig seien. Sie wurden am 4. März nach Trier abgesandt und in den folgenden Wochen am Westportal der Kirche aufgestellt.

Reaktion in der Trierer Bevölkerung

Die Aufstellung der Kopien und die Verschleppung der Originalfiguren erregte in Trier von neuem heftige Kritik. Bereits 1916 hatte eine Stimme gewarnt und gesagt, „daß jedes Original von der Liebfrauenkirche, das die Stadt verläßt, einen nicht mehr gut zu machenden Verlust des bisherigen Besitzstandes der Vaterstadt an Kunstdenkmälern bedeute . . .“²⁶. Jetzt meldete sich eine weitere Stimme in der Trierischen Landeszeitung, die in der Kölnischen Volkszeitung wiederholt wurde²⁷.

Dadurch sah sich Dechant Schmitz²⁸ zu einer Erwiderung veranlaßt.

²⁴ Vgl. über ihn Becker-Thieme, Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler Bd. 35 (1942), S. 10/12.

²⁵ Becker-Thieme Bd. 17 (1924), S. 153 f.

²⁶ Trier. Landeszeitung vom 21. 1. 1916.

²⁷ Der Verfasser war Konstantin Schwarzmann aus Trier. Vgl. sein Manuskript S. 5.

²⁸ Trier. Landeszeitung vom 29. 3. 1921. — Der Artikel erschien anonym, stammt aber von Dechant Schmitz, dessen Manuskript nicht nur bei den Akten liegt, sondern der auch mit eigener Hand unter den den Akten beigefügten gedruckten Artikel schrieb: „Von Dechant Pfarrer Augustin Schmitz“.

Er gab eine Darstellung der Verhandlung mit der Regierung in Berlin und eine Begründung dafür, warum man die Originale nach Berlin abgeben habe.

Die Trierer Bevölkerung ließ sich jedoch nicht mehr beruhigen. Am 6. Mai erfolgte eine Anfrage im Stadtrat. Oberbürgermeister von Bruchhausen antwortete darauf, die Stadtverwaltung habe anfangs von dem Vertrag des Kirchenvorstandes mit der Staatsregierung nichts gewußt. Als sie dann später davon erfahren habe, habe sie in einer entschiedenen Eingabe, unter ausführlicher Begründung den Kultusminister gebeten, zu bestimmen, daß die Originalstandbilder in Trier verblieben und einem Trierer Museum überwiesen würden. Sie habe dabei betont, daß es ein bisher bewahrter Grundsatz der Denkmalpfleger sei, ein Kunstwerk am Ort seiner Entstehung aufzuheben. Er gebe aber die Hoffnung immer noch nicht auf, daß es noch gelingen werde, wenn nicht alle, so doch einen Teil der Portalfiguren für die Stadt wieder zurückzugewinnen²⁹.

Das Kaiser-Friedrich-Museum dachte freilich nicht daran, auch nur einen Teil der Figuren wieder zurückzugeben. Wir ersehen es aus einem Brief des Direktors Demmler an Pfarrer Schmitz: „Es ist gewiß bedauerlich“, sagt er, „daß jetzt, fast fünf Jahre nach den Erwerbsverhandlungen über die Statuen des Liebfrauenportals... eine Kritik einsetzt, die den Anschein erwecken möchte, als könnte die ganze Frage noch einmal von vorn aufgerollt werden. Diese Kritik kommt, wie Euer Hochwürden sehr richtig hervorheben, nicht nur viel zu spät, sie ist auch durchaus unberechtigt; und es scheint mir nach Lage der Dinge gänzlich ausgeschlossen, daß ihr ein Erfolg beschieden sein könnte. . . . Vom Standpunkt des Museums handelt es sich einfach um eine res acta . . . Nach Ihrem Briefe scheint es, als ob eine Aktion beim Kultusministerium eingeleitet werden sollte. Aber dieses hat doch selbst die Initiative zu der ganzen Aktion ergriffen! . . .“³⁰.

Rückgabe von zwei Originalfiguren nach Trier

Die Aktion beim Kultusminister hatte doch Erfolg. In Berlin bemühten sich um die Rückgewinnung der Figuren der Reichstagsabgeordnete Ludwig Kaas und der Landtagsabgeordnete Adam Eismann³¹. Zum 40jährigen Bischofsjubiläum des Bischofs Michael Felix Korum am 15. August 1921 gab Kultusminister Becker zwei Figuren zurück³².

Berlin hatte seitdem vier, Trier sieben Originalfiguren. In Berlin blieben die vier Figuren der Propheten. Es sind die qualitativ besten. Nach Trier kamen — wie gesagt — die beiden Figuren der Verkündigung

²⁹ Trier. Landeszeitung vom 6. Mai 1921; vgl. auch die „Streiflichter aus dem Hohen Rat“ vom 6. Mai 1921.

³⁰ Pfarrarchiv Liebfrauen.

³¹ Jetzt Rektor des Nikolaushospitals in Kues.

³² K. Wies, Unseres Bischofs Jubelfest (Trier 1921) S. 38.

zurück; außerdem die Statuen des Noe und Abraham auf Grund des 1916 abgeschlossenen Vertrags³³. In Trier geblieben waren seit jeher die Figuren der Synagoge, der Ecclesia und des hl. Johannes.

Während die vier aus Berlin zurückgekehrten Statuen in das Eigentum des Bischöflichen Stuhles übergingen, gehörten die drei in Trier belassenen und im Diözesanmuseum aufgestellten der Pfarrei Liebfrauen. Diese letzteren hatte der Kirchenvorstand bereits am 1. September 1916 dem Diözesanmuseum zu einem Preis von 6000 DM angeboten. Dieses ging jedoch damals auf das Angebot nicht ein. Am 2. September 1921 erneuerte der Kirchenvorstand den Beschluß von 1916 und teilte ihn am 14. Oktober dem Direktor des Museums, Domvikar Wiegand, mit. Auf jeden Fall bitte er den Vorstand des Museums, das Eigentumsrecht der Pfarrgemeinde Liebfrauen anzuerkennen.

Domvikar Wiegand teilte darauf (29. 10.) mit, er habe die Statuen bei seinem Dienstantritt vorgefunden, Notizen über die Eigentumsverhältnisse seien im Diözesanmuseum nicht vorhanden. Er sei jedoch der Meinung, die Pfarrgemeinde habe im Kirchenvorstandsbeschluß vom 14. Juli 1916 sich des Eigentumsrechtes an sämtlichen Statuen begeben, weil auf Grund dieses Beschlusses alle Figuren nach Berlin abgegeben werden sollten und sie nur auf Grund von Verhandlungen des Bischöflichen Generalvikariates mit dem Berliner Museum in Trier geblieben seien.

Diese Auffassung ist rechtlich zwar nicht haltbar. Sie wurde auch vom Kirchenvorstand Liebfrauen widerlegt. Aber man versteht die Haltung Wiegands, der am 11. März 1922 schrieb: „An einen Erwerb zu angemessenem Preis denke ich nicht, da ich mich nicht entschließen kann, die Figuren, die der Kirchenvorstand und die Gemeindevertretung profanen Museen schenken wollten, für das kirchliche Museum zu kaufen.“ Als dann aber doch Generalvikar Tilmann beim Kirchenvorstand Liebfrauen anfragte (8. 4. 1922), „welche Summe vom Bischöflichen Stuhl gefordert Erledigung der Sache als Kaufsumme vom Bischöflichen Stuhl gefordert werden würde“, verlangte dieser 30 000 RM³⁴. Doch ein Kauf kam nicht zustande. Wohl bestätigte das Bischöfliche Generalvikariat am 25. 1. 1923 der Pfarrgemeinde von UL Frauen und St. Laurentius das Eigentumsrecht an den drei Figuren Synagoge, Ecclesia und Johannes.

Der Krieg 1939/45, der dem deutschen Kunstbesitz schwere Schäden zufügte, hat die Originalfiguren der Liebfrauenkirche geschont. Die vier Propheten blieben in Berlin erhalten. Sie überstanden die Bombenangriffe und die Zerstörungen bei der Eroberung und der folgenden Plünderung durch die Russen. Die sieben Originalfiguren in Trier bewahrt weiterhin das Diözesanmuseum auf.

³³ Trier. Landeszeitung v. 19. 8. 1921.

³⁴ Mittlerweile war bei der beginnenden Inflation der Wert des Geldes schon sehr gefallen.

Vom Sinn der Sonntagsruhe

Von Universitätsprofessor Dr. Ludwig Berg, Mainz

Die Forderung des Katechismus: Ruhe am Sonntag von der Arbeit, verrichte am Sonntag fromme Werke, wird in der Gegenwart immer mehr mißverstanden. Die Sonntage sind heutzutage prall angefüllt mit Unterhaltung, Abwechslung, Sport und Vergnügen aller Art, welche den Menschen wohl Kurzweil, aber keine Ruhe bieten. Die Betriebsamkeit des technischen Zeitalters hat an die Stelle des Sonntags die Freizeit gesetzt und das menschliche Gesamtleben in die Polarität Arbeitszeit—Freizeit gespannt. Es erhebt sich hier die ernste Frage, ob dabei nicht wesenhaft Christliches verlorengegangen ist? Der Katechismussatz enthält ja nicht nur kirchlichen Willen, sondern göttliche Weisheit, die zum Leben aufbaut und Menschentum segnet. Und sie scheint von der Freizeitgestaltung immer mehr verdeckt und mißkannt zu werden. Darum ergibt sich für die Christenheit die dringliche Aufgabe, den Sinn des Sonntagsgebotes recht zu erfassen und überzeugend zu pflegen. Das Folgende will dazu Anregung geben.

I.

Sonntag heißt seit alters her jener Tag, der genau das Gegenteil vom Werktag ist. An diesem werken die Menschen, um sich das zu besorgen, was sie zur Erhaltung ihres Lebens an Nahrung, Kleidung und sonstigen Wirtschaftsgütern benötigen. Der Sonntag ist Ruhetag, an dem das wirtschaftliche Werken nicht fortgesetzt, sondern ausgesetzt wird. Im Ruhen von der Arbeit wird gewiß die leibliche Gesundheit und Arbeitskraft geschützt und wiederhergetellt, wird die Arbeitsfreudigkeit wieder geweckt und der seelischen Abstumpfung durch nur Arbeiten vorgebeugt. Damit aber ist der Sonntag bloß als Freizeit verstanden, die zu guter Letzt doch wieder im Dienste des Werktags steht. Sonntag aber ist mehr, ist Ruhetag zum Feiern bestimmt. So erst ist er etwas anderes als Freizeit und hat einen eigenen Sinn, der von woandersher als vom Werktag begründet wird. Zur Erhellung dieses Grundes ist jedoch das theologische Verständnis vom Wesen und Sinn des Menschen notwendig.

In Gen. 1,26 wird der Mensch als Ebenbild Gottes bezeichnet. Hier spricht der Schöpfer seine Idee, die er in Seiner Weisheit gedacht und geplant hat, aus und verwirklicht sie im Menschen. Jeder Mensch trägt dieses göttliche Siegel in seinem Wesen und ist dadurch geadelt zum Ebenbild Gottes.

Die Gottebenbildlichkeit des Menschen hat nämlich zwei Seiten. Einmal ist sie unmittelbar auf Gott hin gerichtet. Aus ihr ist der Mensch ‚fähig für Gott‘ (Augustinus) und für Gott bestimmt. Sie betätigen wir beim Gottsuchen und -erkennen, im Gottverlangen und -lieben und

mittels der Gnade im Glauben, Hoffen, Lieben, worin ja Gott Inhalt, Beweggrund, tragende Kraft und Ziel ist.

Die andere Seite der Gottebenbildlichkeit ist den Geschöpfen, der Welt zugewandt und befähigt den Menschen zum Herrschen über sich und anderes. (Gen. 1,26 *ut praesit*. 1,28 *subicite, dominamini*). Sie betätigt der Mensch hinwiederum auf zweifache Weise.

Zuerst im Arbeiten, indem er die Welt gestaltet, Welt Dinge für sich auswertet und sich dienstbar, nutzbar macht. Solches Arbeiten und Gestalten entspricht in deutlicher Analogie dem Gestalten Gottes im Sechstageswerk, wo er aus Wüstenei und Abgrund eine Welt der Ordnung aufbaut und ausgestaltet (*omnis ornatus* Gen. 2,1); und zwar tut er das durch sein Wort aus der Kraft seiner Weisheit und seines Willens. Im Arbeiten erweist der Mensch seine Gottebenbildlichkeit, indem er aus seinem Geist und Willen mittels der Hände und Werkzeuge als seinen Worten die Umwelt gestaltet und sie für sich passend und wohnlich macht.

Dann aber vermag der Mensch am Arbeiten und Gestalten Freude zu empfinden, Wohlgefallen an seinen Werken und Leistungen zu haben und die Früchte derselben zu genießen. Auch darin betätigt er seine der Welt zugewandte Gottebenbildlichkeit und entspricht darin dem Verhalten des Schöpfergottes, der ‚sah, daß sein Werk gut war‘ (Gen. 1,31). Mit der Freude an seinem Schöpfungswerk hat ja Gott dieses gekrönt und eigentlich erst vollendet. Darin ruhte Gott.

So vollzieht der Mensch seine äußere, d. i. seine der Welt zugewandte Gottebenbildlichkeit im Rhythmus von Arbeit und Ruhe, von Schaffen und Freude daran, von Bereiten und Genießen dessen, was er vollbracht hat. Das ist dem Menschen eigentümlich. Er ist weder Arbeitstier, das nur zum Schaffen da ist, noch Drohne, die nur auf Kosten anderer lebt. Arbeiten und Genießen der Arbeitsfrüchte aus Geist und frohem Willen gehören zusammen und ergänzen sich erst zu jenem Menschentum, das die Würde der Gottebenbildlichkeit besitzt.

Darin aber ist des Menschen Leben nicht beschlossen. Seine äußere Gottebenbildlichkeit wird von der inneren erfaßt und auf Gott hingewendet. Dadurch wird sein Arbeiten und Ruhen über dessen nächsten Sinn hinausgehoben und Gott hingegeben. So erst wird der Mensch ‚Priester der Schöpfung‘, indem er alles, was er ist und leistet, was er sich erarbeitet hat und genießt, kraft seiner Gottunmittelbarkeit auf Gott selbst zurückgeführt und die gloria Dei objectiva zur gloria Dei subjectiva macht. Daraus entspringt jene Frömmigkeit, die wir in den Gebeten des Alten Testaments bewundern. Sie nimmt die ganze Schöpfung und das menschliche Schaffen und Wirken in ihre Anbetung hinein und gelangt zu jener Gottseligkeit, die Paulus in die unsterbliche Formel gegossen hat: „Leben wir, so leben wir dem Herrn. Sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Wir mögen also leben oder sterben, wir gehören dem Herrn.“ (Röm. 14,8).

Aus dem Bisherigen ergeben sich wie von selbst drei moraltheologische Grundsätze von verbindlichem und verpflichtendem Charakter für die

Lebensführung des Menschen. Zuerst: Arbeiten ist ein Sichauswirken der menschlichen Gottebenbildlichkeit und ist darum gut und von Gott gewollt. Ferner: Arbeiten ist abzulösen und zu ergänzen durch Ruhe. (Sir. 33,26). Schließlich: Beides, Arbeit und Ruhe ist Gott zurückzugeben. Erst dadurch wird beides gesegnet und geheiligt (Gen. 2,3).

Kann man dann den Sonntag anders verstehen als eben jenen Tag, wo die Menschen ihre Arbeit samt ihren Früchten nicht nur genießen, sondern auch Gott dem Herrn darbringen und weihen? An diesem Tag könnte und müßte der Mensch geradezu die Höhe seiner Existenz erleben und sie zu jener Geschlossenheit bringen, in welcher die Dreifaltigkeit seiner Natur, nämlich sein Schaffen, sein Ruhen und seine Gottergebenheit zur Einheit und Ganzheit gelangt, die so groß und herrlich ist, daß die hl. Väter den Menschen als *Deus terrestris* verstanden oder als kleinen Gott (*Mikrotheos*), in dem die gesamte Schöpfung gipfelt und zugleich vollendet wird. Die moraltheologischen Forderungen sind dann nur der Antrieb und die Anweisung zur Vollendung des gottgeschaffenen Menschseins und bewegen zu dem, was der Mensch sein kann und sein muß, wenn er vor Gott so bestehen will, wie ihn der Schöpfer ausgedacht, gewollt und deswegen ins Dasein gerufen hat.

Diese große Berufung und Möglichkeit zum vollkommenen Menschentum ist durch die Ursünde und ihre Folgen aber gefährdet, stets bedroht und will zumeist nicht gelingen. Die innere wie die äußere Gottebenbildlichkeit ist angekränkt und verwundet. Darum will auch der Sonntag nicht recht gelingen, wenn die Voraussetzungen dazu verwirrt sind. Das Arbeiten ist mit Mühe und Plage durchsetzt. Die Arbeitsfreude und der Arbeitseifer wird damit gehemmt; das Gestalten in der Werkleistung kann leicht mißlingen, Halbheit und Pfusch werden. In der Arbeit erlebt der Mensch nicht mehr unmittelbar und ausschließlich seine Herrschermacht und darum auch nicht mehr die abbildliche Nachahmung von Gottes Weltgestaltung. Seine Herrenkraft gleitet zum Egoismus ab, der sich in Machtgelüsten, Gewinnsucht und unvernünftiger Gewalt auswirkt. Die heutige Arbeitsteilung hetzt den Menschen dazu noch in die Monotonie weniger gleichbleibender Leistungsbewegungen und in das Tempo mechanischen Ablaufes.

Aber auch der Gegenpol zur Arbeit, die Ruhe, ist von den erbsündlichen Folgen durchsetzt und angegriffen. Sie wird leicht jene Unruhe, die zerstreut, in der dauernd etwas los sein muß, die das Zu-sich-selbst-kommen dem Menschen wehrt und zu einer Nervosität führt, die kaum oder nie Zeit hat. Daraus entwickelt sich die Übergeschäftigkeit, das Zuviel-Sorgen, das ständige Angespantsein und der Versuch, durch Leistungsplanung restlos die Zeit zu nutzen. So wird die Ruhe in ihr Gegenteil verkehrt. Die moderne Freizeitbewegung will dann inmitten dieser Unruhe des Maschinenzeitalters die Arbeitspause schaffen, um Menschentum zu bewahren oder zu retten, das beim Arbeiten nicht mehr zur Ruhe kommt und sich darum verliert. Arbeitspause soll aber auch Menschentum wieder

zurückgewinnen, wo Arbeit nur noch wegen des Geldverdienens getan wird oder gar werden muß. So aber zerfällt die Polarität des menschlichen Lebens. Sein Schwergewicht wird einseitig auf einen Pol verlagert. Es verliert seine Gestalt und verwirkt seine Anlage und Bestimmung zur Ganzheit. Ruhe kann aber auch durch die erbsündlichen Folgen in kraftlose Trägheit des Geistes, in seelischen Stumpfsinn und leere Oberflächlichkeit zerfallen und in Genußsucht, Vergnügungslust, in Rausch und Sinnenlust sich verlieren. Daraus entwickelt sich jenes moderne ‚Lebensgefühl‘, das in der Arbeit lediglich die wirtschaftliche und soziale Sicherung, in der Freizeit die irrationale Vitalität der Triebe und die Sentimentalität des Empfindens sucht. Sie ist die ‚Traurigkeit der Welt, die den Tod wirkt‘ (2 Kor. 7,10). Dazu ist zu bedenken, daß diese äußere verunstaltete Gottebenbildlichkeit von der verwundeten Gottunmittelbarkeit, der das Gotterkennen eher ein Gottsuchen und das Gottlieben nur noch Scheu und Furcht vor Gott geworden ist, nicht mehr zu Gott getragen wird, wie es die Lex naturalis verlangt. Statt dessen vergötzt sie diese und macht sie zum letzten Punkt des menschlichen Lebenssinnes. So wird Gottlosigkeit. So kommt die Voraussetzung für eine Dämonisierung der Lebensbereiche des Arbeitens und Ruhens zustande, die dem Satan die Wohnstätte in der Menschheit bieten. In sie wird der Einzelne gar leicht, fast unmerklich hineingezogen. Wenn sich das Arbeitskollektiv gottlos, gottfeindlich gebärdet und sich selbst zum Götzen macht, dem so viele verblendete Menschen ihre Lebenskraft und -zeit in schier unbegreiflicher Hingabe und Gläubigkeit weihen, wenn Vergnügungssucht, Sportfanatismus und Sensationslüsternheit die Freizeit verschlingt und immer mehr allgemeines Idol werden, so sind das nur die traurigen Ruinen höchster Möglichkeiten menschlicher Gottebenbildlichkeit. In ihnen kann der böse Geist sein verderbliches Unwesen treiben. Damit aber entfernen sich die Menschen immer weiter vom Verständnis und der Beachtung des sittlichen Naturgesetzes, das in Arbeit und Ruhe und dem beides überformenden und vollendenden Gottesdienst das Grundgesetz echten Menschentums angibt. Und nur die Befolgung dieses Grundgesetzes garantiert für gesunde Menschheitskultur.

Angeichts dieses verquerten Menschseins kommt der Erlösungstat Christi am Kreuz eine nicht zu ermessende Bedeutung zu. Die Auferstehung und Himmelfahrt Christi, die Geistsendung, eröffnen Möglichkeiten zur Heilung, die die Kirche in dem so äußerlich klingenden Sonntagsgebot zur fruchtbaren und erlösenden Auswirkung in die Menschheit hinein bringen will. Wenn die Sonntagsheiligung sub gravi verpflichtet, dann nicht deshalb, weil das kirchliche Gesetzbuch ein solches Gebot um der Kirchendisziplin willen gesetzt hat, sondern weil es hier um echte von Gott gegründete und gewollte Menschlichkeit geht, zu der die Kirche im Namen der Lex naturalis anzuhalten hat. Deswegen hat sie eine Ordnung statuiert, um in ihr jene Sinnerfüllung zu betreiben, die dem Menschen zum Heil und Segen ausschlägt. Wird die Ordnung recht verstanden und

gepflegt, dann vermag in ihr die Kirche die heilbringenden Erlösungsfrüchte Christi auszuteilen. Darin kommt die innere Gottebenbildlichkeit zum lebendigen Glauben, Hoffen und Lieben und die Gottverbundenheit zu jener Entschiedenheit, die das gesamte Menschenleben beansprucht, durchdringt und anhält, zuerst das Reich Gottes zu suchen (Mt. 6,33).

Davon muß auch der Rhythmus von Arbeit und Ruhe erfaßt und geklärt werden. Im Opfer Christi bei der Meßfeier wird er dann zum wohlgefälligen Gottesdienst emporgehoben und Beitrag für die Herrlichkeit des Menschen im Leben des dreifaltigen Gottes.

II.

Von der Sonntagsgestaltung soll im Folgenden nur die Sonntagsruhe näher beachtet werden.

Ruhe ist zunächst der Gegenpol zur Arbeit, ist Unterbrechung derselben. Die Arbeitskräfte ruhen aus. Damit wird körperliche und seelische Gesundheit erhalten, Ermüdung überwunden, die Arbeitskraft regeneriert. Ruhe fördert damit auch die Arbeitsfreudigkeit. Aus ihr schöpft der Mensch neuen Schwung für Arbeit und Gestalten. Nach der Ruhe vermag er über seine Arbeitskraft wieder frei zu verfügen. Ruhe gipfelt aber nicht in der Erholung von der Arbeit und für sie.

In der Ruhe kann sich der Mensch vom Arbeiten überhaupt loslösen und das erobern, was im Arbeiten weder erfahren noch gewonnen werden kann.

Ruhe führt zu einem neuen Zustand, zur seelischen Haltung der Inneren Ungeschäftigkeit, des Geschehenlassens, des Schweigens. Ruhe wird so zur Muße, die überhaupt nicht mehr an Arbeit orientiert ist. Muße ist eine Gestalt jenes Schweigens, das eine Voraussetzung für das Vernehmen von Wirklichkeit ist. Nur der Schweigende hört. Und wer nicht schweigt, der hört nicht. Solches Schweigen ist nicht stumpfe Lautlosigkeit, nicht totes Verstummen; es bedeutet vielmehr, daß der dem Seienden auf Grund ewiger Zuordnung entsprechenden Antwortkraft der Seele nicht ins Wort gefallen werde. Muße ist die Haltung des empfangenden Vernehmens, der anschauenden, kontemplativen Versenkung in das Seiende. (Pieper, Muße und Kult S. 52). Muße ist nicht die Haltung dessen, der angreift, sondern dessen, der sich öffnet, nicht dessen, der zupackt, sondern der sich losläßt und überläßt. Muße wird die Haltung feierlichen Betrachtens, ist Feierabend, an welchem der Ruhige nicht nur mit sich, sondern mit dem Sinn der Welt und des Seienden übereinstimmt. Solche Übereinstimmung ist das feiernd-zustimmende Verweilen des inneren Blickes auf der Schöpfungswirklichkeit (vgl. ebda).

Ruhe ist also etwas ganz anderes als Passivität, die sich einfach treiben läßt und in welcher der Mensch sich von Leidenschaft, Sucht oder Mode, also von äußeren Faktoren bestimmen läßt, ohne über sie selbst bestimmen zu wollen. Nur der Massenmensch ergibt sich solch passivem Leben. Entmassung ist das Zurückkommen zu eigener Selbstbestimmung und Ver-

antwortung. In ihr sagt der Mensch in kraft seiner Gottebenbildlichkeit ein freies Ja zu dem, was er tut und lebt. Es wäre nun verkehrt, dies nur auf das tätige Leben einschränken zu wollen. Die Weisheit der Alten unterschied innerhalb des sich selbst bestimmenden und verantwortlichen Lebens eine aktive und eine kontemplative Seite. Das tätige Leben im engeren Sinne umfaßt das Arbeiten und Gestalten der äußeren Dinge (= *facere*) sowie das sittliche Handeln (= *agere*). Das kontemplative Leben übersteigt das tätige. In ihm gelangt der Mensch zur Schaukraft seines Geistes, zur höchsten Betätigung seiner höchsten Befähigung, worin er sich dem ihm Überlegenen erschließt und sich davon bereichern und erfüllen läßt. So gewinnt die Ruhe ihr Herz und ihre Wesensbestimmung in der Kontemplation. Die Sonntagsruhe hat deshalb nicht nur die negative Bestimmung: Ruhe von der Arbeit, sondern und eigentlich den positiven Sinn: Ruhe für beschauliches Dasein.

Wie aber kann dies näher charakterisiert werden? Es nimmt seinen Anfang in der Intuition, im geistigen Vernehmen und Einsehen. Während unsere Sinne die äußeren Eigenschaften der Dinge wahrnehmen und der praktische Verstand diese unter dem Gesichtspunkt des Verwertbaren und Nützlichen untersucht, betrachtet die theoretische Vernunft die Dinge und Geschehnisse so, wie sie in sich sind und sucht sie ihrem Wesen gemäß zu verstehen. Dabei aber können die Dinge zutiefst nicht anders denn als Geschöpfe Gottes erfaßt und begriffen werden. Das sinnende Betrachten und denkende Schauen erlebt zuletzt die Dinge als Offenbarung von Gottes Macht und Güte, Weisheit und Ordnung. Jedes Geschöpf wird in der Kontemplation zum Bild oder zur Spur von Gottes Weisheit, wird Fingerzeig auf Gott und Denkmal Gottes, das von ihm Zeugnis gibt. Im Gottsuchen und Gotterspüren gipfelt jene Beschaulichkeit. St. Paulus hat dies in der Areopagrede so ausgesprochen: „Sie sollten Gott suchen, ob sie ihn in der Areopagrede so ausgesprochen: „Sie sollten Gott suchen, ob sie ihn etwa fühlten und fänden, ihn, der ja nicht fern ist von einem jeden aus uns. Denn in ihm leben wir, sind wir und bewegen wir uns.“ (Apg. 17,27-28).

Dieses Gottsuchen und Gottanschauen in den Dingen ist der klassische Sinn der Theoria, der Anschauung und Betrachtung. Unter dem Gesetz der Sünde wurde sie bei den griechischen Denkern zur gedanklich-abstrakten, 'theoretischen' Erkenntnis abgewertet und ist in der Neuzeit zu einer Gedankenfiktion verkümmert. Die echte Theoria sieht in der Wahrheit den Wahren, in der Schönheit den Schönen, im Guten den Guten, im Geschöpf den Schöpfer. So meint es der hl. Albert: „Theoria lumen est in corporalibus similitudinibus acceptum quod ducit ad Dei cognitionem.“ (Sum. theol. I,15,3). Thomas von Aquin nennt die Theoria *speculatio*, d. i. *videre aliquid per speculum, est videre causam per effectum, in quo ejus similitudo relucet*. Unde *speculatio ad meditationem reduci videtur*. (S. theol. II-II, 180,3 ad 2). St. Bonaventura hat in seinem „Itinerarium mentis ad Deum“ eine ganz herrliche Theoria, eine Gottanschauung in den Dingen und durch sie hindurch geschrieben. Es wäre nun grundverkehrt, zu meinen, solche Theoria wäre nur das Vorrecht überragender Heiliger

oder die Sonderaufgabe zurückgezogener Klosterleute. Jeder Mensch ist kraft seiner natürlichen Gottebenbildlichkeit dazu befähigt und berufen. Es ist eine ganz vornehmliche Aufgabe der Seelsorge, diese Befähigung zu wecken und zu pflegen und dieser Berufung zu einem hohen und beglückenden Vollzug zu verhelfen.

Das beginnt mit der Beachtung ganz einfacher und natürlicher Gegebenheiten. Das Staunenkönnen und Sichüberwältigenlassen vom Großen und Geheimnisvollen im Alltäglichen und Gewöhnlichen ist Anfang dazu. Die heiligen Väter weisen auf die aufrechte Gestalt des Menschen hin, wodurch er instand gesetzt ist, die Schönheit und Größe der Geschöpfe zu betrachten und darin Gott zu erkennen. Dazu gehört ein freies, reines Gemüt: (Mt. 5,8). Das macht den Geist klar und frei von Skepsis und Blasiertheit. Auch das Erschauern des Geistes (*timor domini*!) ist vonnöten, inneres Wachwerden und aufrichtiges Hinhören bricht da auf. Geistige Satttheit und Alles-besser-wissen-Wollen kann allerdings da nicht bestehen. Schließlich gehört dazu die innere Regsamkeit des Geistes (*Ekstasis*), jener elementare Drang des Geistes, über sich selbst hinauszuschreiten, nicht bei sich in Selbstgenügsamkeit und Selbstzufriedenheit zu verhocken, um der Stumpfheit und Trägheit schließlich zu erliegen. Wenn auch die heutige Zeit fast ganz vom praktisch-berechnenden, herrschsüchtigen Geist bestimmt ist, so darf die natürliche Begabung zum theoretischen Geist nicht mißachtet werden und brach liegen bleiben. Das Kirchengebot der Sonntagsruhe kann geradezu als Aufruf zur seelisch-geistigen Gesundung und Befreiung vom einseitigen Pragmatismus aufgefaßt und ausgewertet werden.

Für die Erziehung zur Theorie ist höchst förderlich die Pflege der Phantasie, das echte Träumen, wie es etwa in Eichendorffs Novellen zu finden ist, und die kindlich-unschuldige Bilderschau. Singen und Jubilieren, frohe Herzensstimmung ist ebenso förderlich wie Narcotica hemmend und schädlich sind. Rauschmittel schwächen die innere Begeisterungskraft der Seele und werden ein unwahrer Ersatz für echte Freuden. Frohes Spiel ohne Berechnung und Gewinnenwollen, Wandern und sorgloses Lagern, Sichfreuen über Kleinigkeiten, das Wertschätzen des Nächstgegebenen bereitet die Freiheit des Geistes vor, bewahrt vor falschem Pathos der Großmannssucht und des Geltenwollens und ermöglicht das Offenwerden der Vernunft.

Sonntagsruhe für Beschauung gelingt also nur, wenn die natürlichen Möglichkeiten zum Zusichselbstkommen aufgegriffen werden und die Kontemplationskraft des menschlichen Geistes lebendig wird. Sie kann sich dann auf die Welt, das eigene Leben, auf Familie, Eigentum, auf Würde und Sendung besinnen und alles von Gott her verstehen und würdigen, um dann schließlich mit dem Herzen bei Gott zu verweilen, also dann Maria und nicht Martha zu sein (Lk. 10, 39—42).

Die Sonntagsruhe selbst bewegt sich in gewissen Formen, die St. Bona-

ventura in seinem Traktat über das dritte Gebot Gottes folgendermaßen beschrieben hat: Zur Sonntagsruhe gehören innere und äußere Akte. Die inneren spielen sich in der Innerlichkeit des persönlichen Menschen ab. Sie beginnen mit dem Betrachten (meditare), dem Besinnlichwerden und sinnenden Erwägen, das zum Herzensgebet (orare) und frommen Verweilen bei Gott sich emporschwingt, um im vertrauensvollen Sich-Gott-überlassen, in der Zuversicht und dankbaren Freude (exultare) zu gipfeln.

Solche Innerlichkeit verlangt nach äußeren Akten, die zugleich wieder auf die Steigerung und Belebung der Innerlichkeit zurückwirken. Darunter versteht Bonaventura das Lesen der Heiligen Schrift, der Legende, des guten religiösen Buches (Legende); ferner das Singen frommer Lieder (psallendo), das Freibleiben von Sünde, die Erfüllung der Gottesgebote und vor allem die Liebeswerke, welche Gunst und Wohlwollen schenken und Frieden und Eintracht stiften (legem adimplendo). Schließlich werden alle diese Akte gekrönt im Heiligen Opfer (sacrificium offerendo).

Dadurch aber wird klar, daß solche Sonntagsruhe nicht dem einzelnen allein überlassen bleibt. Hier erweist sich die Kirche als wahre Mutter des geistlichen Lebens, die in Andacht und Vesper und nicht zuletzt in der Vormesse die Gläubigen zum beschaulichen Ruhen anhält und geradezu einführt. Introitus, Graduale, Responsorien, Lied und Gebet sind genau das, was den inneren und äußeren Akten der Besinnlichkeit entspricht. Die Kirche bildet und formt beschauliches Leben, indem sie zum Anhören des Wortes Gottes anhält, das sie in feierlicher Weise verkündet. Sie belehrt durch die Predigt und gibt in der Weise, wie sie die Kollekte betet und mit der Grußformel einleitet, geradezu den Anfang und die Anregung zum geistlichen Gespräch, in welchem Erlebtes und Erlauschtes mitgeteilt und somit gegenseitige Anregung und Befruchtung zur Kontemplation gegeben wird. So wächst aus dem Gebot der Sonntagsruhe dem pflichtbewußten Seelsorger die würdevolle und gewichtige Aufgabe, die Liturgie edel zu pflegen und so zu vollziehen, daß die Menschen zur Ruhe und Besinnlichkeit kommen, die verworrene Weltlichkeit ausschalten, vom Äußerlichen zum Innerlichen, vom Betrieb zur Sammlung gelangen und sich für Gott bereiten. In der Hauptmesse, im Opfer Christi, findet das sonntägliche Feiern seinen Höhepunkt. In ihr wird die Kontemplation zu Gott zurückgebracht und der ganze Mensch zur Sinnerfüllung seines Daseins angehalten, das ja darin besteht, Gott zu lieben aus ganzem Herzen, ganzer Seele, ganzem Gemüte und aus allen Kräften. (Mt. 22,37).

Die moderne Problematik eines überzivilisierten Betriebslebens wird nicht durch kirchliche Konzession an den wandelbaren Zeitgeschmack und durch Verzicht auf angestammte kirchliche Formen gelöst. Auch eine Kasuistik, die um das Gerade-noch-Erlaubte irgendeiner Arbeit feilscht, kann da nicht weiter helfen. So wird der Sinn der Sonntagsruhe überhaupt nicht gerettet. Nur die Rückbesinnung auf die Grundkräfte des Menschen und der Kirche gibt den Weg an. Diese Grundkräfte zu wecken und zu pflegen, zu läutern und emporzubilden, ist wichtige Aufgabe der Seelsorge.

„Gib uns heute unser Brot für morgen“

Von Professor Dr. Franz Mußner, Trier

Der griechische Text der vierten Vaterunserbitte enthält bekanntlich sowohl in der Mt- wie Lk-Überlieferung ein Wort, dessen Bedeutung bis heute in der Exegese umstritten ist: ἐπιούσιος. Bis vor wenigen Jahrzehnten schien Origenes immer noch rechtzubehalten, wenn er erklärt¹: „Zuerst muß man wissen, daß sich das Wort ἐπιούσιος bei keinem griechischen Schriftsteller findet und auch nicht im Sprachgebrauch des gemeinen Mannes vorkommt, sondern von den Evangelisten gebildet zu sein scheint.“ Vor etwa 30 Jahren konnte aber F. Preisigke in seinem Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten² den Terminus nachweisen: in einem Papyrus aus Oberägypten findet sich in einem Ausgabenverzeichnis auch der Posten: ἐπίουσι..., wahrscheinlich eine Abkürzung für ἐπιουσίων³, worunter Stiebitz (unter Ableitung von τὰ ἐπιούσια) „die für jeden folgenden Tag zugeteilte Kost“ verstehen wollte, das dem lateinischen panis diarius = panis cotidianus entsprechen soll⁴. Doch ist diese Bedeutung des Papyrusbelegs recht unsicher. So war mit diesem Fund für Mt 6, 11 (Lk 11, 3) immer noch nichts Entscheidendes gewonnen. Nun wurde aber bei Ausgrabungen in Lindos eine Inschrift gefunden, die unsere uralte crux interpretum einer endgültigen Lösung entgegengebracht haben dürfte⁵. Die Inschrift stammt aus dem Jahre 22 nach Christus. Es ist da von einem Priester der lindischen Athena die Rede, namens Kallistratos, von dem es im Textzusammenhang heißt: ...τῷ ἱερεὶ τῆς Ἀθάνης ἐπ[.]ουσίῳ. Der Berliner Epigraphiker Günther Klaffenbach hat die fehlenden Buchstaben ergänzt: ἐπ[ι]ουσίῳ⁶ und seine Ergänzung aus dem Textzusammenhang überzeugend begründet. Kallistratos ist der „dem Priester der Athena nachfolgende“ Priester (nämlich im Amte). Demnach gab es tatsächlich im volkstümlichen Griechisch das Adjektiv ἐπιούσιος in der Bedeutung „nachfolgend, nächstfolgend, kommend“, höchstwahrscheinlich ab-

¹ De orat. 27, 7 (Übersetzung nach BKV 48).

² I (1915), Nr. 5224, 20.

³ Vgl. A. Debrunner: Theol. Lit. Ztg. 50 (1925), Sp. 119; Ders., Grammatik des ntl Griechisch, 7. Aufl., § 123, 1; ähnlich F. Stiebitz: Philol. Wochenschrift 47 (1927), 889—892.

⁴ Nach F. J. Dölger: Antike u. Christ. 5 (1936), 201—210 ist damit ein Brot gemeint. Debrunner (Grammatik a. a. O.) weist auf das „echt-griechische“ ἡ ἐφημέριος τροφή hin („tägliches Existenzminimum“).

⁵ Ediert von Chr. Blinkenberg: Lindos. Fouilles de l'acropole 1902 bis 1914. II Inscriptions. Tome I, II (1941). Es handelt sich um die Inschrift Nr. 419.

⁶ Vgl. Museum Helveticum 6 (1949), 216 f. Ich wurde auf die Sache aufmerksam durch W. Bauer, Wörterbuch zum NT, 4. Aufl., s. v. σήμερον.

geleitet von dem Verbum ἐπιέναι, wie es in der Exegese schon immer wieder vorgeschlagen worden ist⁷.

Die vierte Vaterunserbitte muß also übersetzt werden: „Unser Brot für den kommenden Tag (für morgen) gib uns heute“ (nach Mt) bzw. „Unser Brot für den morgigen Tag gib uns täglich“ (nach Lk). So hat eine große Zahl von Exegeten unsere Vaterunserbitte auch tatsächlich bisher schon übersetzt⁸. Man berief sich gern auf den Bericht des Hieronymus, nach dem das aramäisch geschriebene „Hebräerevangelium“, das vor dem Jahre 150 entstanden ist und von den aramäisch redenden Judenchristen in Palästina und Syrien gebraucht wurde⁹, für ἐπιούσιος mahar (= morgen) gelesen hat¹⁰. Die Lindosinschrift bestätigt, daß diese uralte Lesart die von den Evangelisten intendierte Bedeutung von ἐπιούσιος bewahrt hat. Die aramäische Rückübersetzung der vierten Vaterunserbitte, die K. G. Kuhn neuerdings vorgeschlagen hat¹¹ (lah^emanā' lejōmā' hab lanā')¹², dürfte deshalb kaum das Richtige treffen, weil in dem emphatischen jōmā' die Bedeutung von ἐπιούσιος = „nächstfolgend, morgig“ nicht zum Ausdruck kommt.

Man hat gegen die Interpretation von ἐπιούσιος auf „morgen“ häufig auf Mt 6,34 hingewiesen: „Macht euch also keine Sorgen um den morgigen Tag; denn der morgige Tag wird für sich selber sorgen. Es ist genug, daß jeder Tag seine (eigene) Plage hat“; zuletzt auch wieder Kuhn¹³. Dieser Einwand schlägt jedoch nicht durch. Da der Paralleltext des Lk den Vers nicht kennt (obwohl es sich um dieselbe Quelle handelt), zudem der vorausgehende Vers (obwohl 6, 33 „bereits den Grundgedanken des Stückes“ vom Sorgen ausspricht und der Spruch überhaupt „den Charakter einer Lebensregel (hat), der auch in der jüdischen, griechischen und römischen Literatur, hier überall als reine Klugheitsregel, begegnet“ (J. Schmid)¹⁴, gehört der Vers sicherlich nicht zu den ipsissima verba Jesu, dürfte vielmehr eine Beigabe des Evangelisten bzw. des griechischen Übersetzers des aramäischen Mt-Evangeliums sein¹⁵.

⁷ Vgl. W. Förster: Theol. Wörterbuch zum NT II 588; W. Bauer, s. v. ἐπιούσιος 4. Der Hinweis auf Apg 7, 26 (τῇ . . . ἐπιούσῃ ἡμέρᾳ); 16, 11; 20, 15; 21, 18 (hier jeweils ohne ἡμέρᾳ) und auf dieselbe Formel ἡ ἐπιούσα (= der kommende Tag) bei Josephus (vgl. Schlatter zu Mt 6, 11) war also durchaus berechtigt.

⁸ Vgl. Förster a. a. O., S. 589, Anm. 16. Auch Joseph Schmid hat sich in der 2. Auflage seines Mt-Kommentars (Regensburger NT) dafür entschieden: „Unser Brot für den kommenden Tag gib uns heute“ (in der 1. Aufl. hieß es: „Unser ausreichendes Brot gib uns heute“).

⁹ Vgl. B. Altaner, Patrologie, 2. Aufl. (Freiburg 1950), S. 49.

¹⁰ Vgl. Comm. in Matth. 6, 11: In evangelio, quod appellatur secundum Hebraeos, pro supersubstantiali pane reperi mahar, quod dicitur crastinum, ut sit sensus: panem nostrum crastinum, i. e. futurum, da nobis hodie.

¹¹ Vgl. Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT 1), Tübingen 1950, S. 33 und 37.

¹² Transkription von mir nach den in der Biblica üblichen Regeln.

¹³ Achtzehngebet, S. 36, unter Hinweis auf ein Wort des Rabbi El'azar aus Modi'im (Anfang des 2. Jahrh. nach Chr.): „Jeder, der heute zu essen hat und sagt ‚Was soll ich morgen essen‘, ist einer, der keinen Glauben hat.“

¹⁴ Das Evangelium nach Mt, z. St.

¹⁵ Vgl. Lagrange zu Mt 6, 34: „On pourrait... attribuer ce verset au traducteur grec.“

Wenn der Herr uns beten läßt: „Unser Brot für den kommenden Tag gib uns heute“, dann steht das keineswegs in Widerspruch zu dem übrigen Geiste seiner Lehre. Im Gegenteil, diese Bitte will den Jünger gerade davor bewahren, um mehr zu beten, als was er für den morgigen Tag braucht. Damit soll der Jünger sich begnügen. Das ist nicht „Vorratswirtschaft“ oder gar jenes leidige „Mehrhabenwollen“, das Jesus im Gleichnis vom reichen Kornbauern so gerügt hat (vgl. Lk 12, 16—21). Die vierte Vaterunserbitte verlangt vielmehr vom Jünger Genügsamkeit, innere Freiheit und jenes Vertrauen auf den himmlischen Vater, wie es Jesus in der sich bei Lk unmittelbar an jenes Gleichnis anschließenden Rede von uns erwartet (vgl. Lk 12, 22—34).

Die Begleitgebete der sakramentalen Lossprechungsform seit dem Trienter Konzil

Von P. Dr. Bernhard Puschmann SAC, Schönstatt

Die Kirchenversammlung von Trient erklärte auf der XIV. Sitzung u. a. folgendes: „Die Form des Bußsakramentes liegt in den Worten des Spenders ‚Ich spreche dich los usw.‘ Die Wirkmacht des Sakramentes beruht vornehmlich auf diesen Worten. Nach kirchlichem Brauch fügt man dieser Formel löblicherweise gewisse Gebete bei. Diese Rahmengebete gehören indes keineswegs zum Wesen der Form. Für die Spendung des Sakramentes sind sie nicht notwendig¹.“

I. Der Text der Begleitgebete

1. Auf den Tagungen des Trienter Konzils war bei der Beratung über das Bußsakrament des öfteren der Ruf nach einer Reform des Sacerdotale, des Vorläufers des Rituale, lautgeworden. Verschiedene Mitglieder der Kirchenversammlung hatten erklärt, man solle derartige Bücher in den Konzilskanones nicht erwähnen, es sei denn, die genannten Bücher würden einer Reform unterzogen². Das Konzil stellte in der XXV. Sitzung aus Zeitmangel die Reform der liturgischen Bücher dem Papst anheim. Die einschlägigen Revisionswünsche gingen indes erst 1614 in Erfüllung. Das Konzil von Trient zog in dem eingangs genannten Text einen scharfen Trennungsstrich zwischen Wesensform und Begleitformeln. Die Beifügung von Begleitgebeten wurde zwar belobigt, aber nicht sonderlich eingeschärft. Man stellte sich hierbei etwa auf den Boden der weitverbreiteten Summa Astesana. Diese lehrt: *Presbyter volens poenitentem absolvere, formula necessaria est in hunc modum: Ego te absolvo a peccatis tuis in nomine P. et F. et Sp. S. Amen. Quod additur, relinquitur arbitrio sacerdotis*³.

¹ Denz. 896.

² Conc. Trid. ed. Goerres. VI 1, 585: „Non placet, ut fiat mentio de libro sacerdotali, nisi prius examinetur et videatur“; vgl. auch ebd. 404, 22; 581, 3 f; 585, 21 ff; 586, 21 f; 587, 1 ff; 588, 8 f. 20 ff.

³ Astesanas von Asti OMin., Canones poenitentiales; verf. um 1317; Textabdruck bei: H. J. Schmitz, Die Bußbücher u. d. Bußdisziplin d. Kirche (1883) 800 ff.

Auch das dem Kölner Provinzkonzil von 1536 beigefügte Enchiridion christianae institutionis tritt für die Kurzformel: *Ego absolvo te a peccatis tuis in nomine* etc. ein⁴. Es beruft sich dabei auf die Lehre Gersons, auf das Beispiel Christi (*simplicissime dixit: Remittuntur peccata tua!*) und auf die psychologische Wirkung der prägnanten Kurzformel auf das Beichtkind.

2. Der Spielraum, den die Trienter Fassung offen ließ, wirkte sich in der ersten Entwicklungsphase in einer bunten Mannigfaltigkeit von Gebeten aus. Gleichwohl zeigt bereits diese erste Periode ernstes Streben nach regionaler Einheit. Die verschiedenen Vorlagen werden durch Partikularsynoden und Bistumsritualien zusammengefaßt. So schärft etwa das Konzil von Capua (1569) und das von Salerno (1596) die Formel des Sacerdotale ein⁵. Die Bistumsritualien, vielfach Agende, Manuale, Obsequiale, Pastorale oder Sacerdotale genannt, schöpfen ihren Bußritus meist aus älteren Bußordnungen, etwa dem *Ordo Romanus vulgatus*, dem *Corrector* Burchards von Worms u. a. Da sich die Geistlichen vor der Verbreitung des Buchdrucks meist während ihrer Ausbildung die Formulare selbst in ein Manuale zusammenstellten⁶, variierten die Formeln beträchtlich. Unter den Ritualien Deutschlands, die zwischen 1563 und 1614 gedruckt wurden, nimmt die Trierer Agende vom Jahr 1574 durch sorgfältige Einarbeitung der Trierer Vorschriften den ersten Platz ein⁷. Das Einleitungsdekret vom Juli 1573 beklagt, eine unlängst stattgefundene Visitation des Bistums (1569) habe ergeben, daß der Agendenformeln beinahe so viele wären, als es Kirchen gebe. Manche Geistliche mochten sich vielleicht noch an die Vorschriften des Trierer Konzils vom Jahr 1310 halten⁸. Die Trierer Agende druckt den Lossprechungsritus an drei Stellen ab, bei Behandlung des Bußsakramentes S. 100 f (I), bei der Krankenkommunion S. 117 (II) und bei der Heiligen Ölung S. 126 f (III). Die Wiedergabe der Gebete weicht allerdings jeweils voneinander ab, z. B. Misereatur und Lossprechungsformel von den Zensuren bei I und II, Auslassung von *Indulgentiam* bei II und III, Wegfall des Passiogebetes bei II usw.

3. Die zweite Periode steht im Zeichen des 1614 erschienenen Römischen Rituale. Durch das *Rituale Romanum* wurde der Text der Begleitgebete endgültig festgelegt. Wie in vielen anderen Fragen wirkte das Römische Rituale wie ein Gleichschalter, wie ein Stauwehr, wie eine Generalnorm („in

⁴ *Canones Concilii Provincialis Coloniensis* (Köln 1538) f. 180^r.

⁵ *Mansi* 35, 712 und 987. Bei dem Sacerdotale handelt es sich vermutlich um den Liber sacerdot. des Alb. Castellanus, Venedig 1537.

⁶ Vgl. L. Eisenhofer, *Handb. d. Lit.* I² 101.

⁷ *Libri Officialis sive Agenda S. Ecclesiae Treverensis*, Trier 1574. Genannt seien weiter die Ritualien von Würzburg u. Salzburg (1564), Regensburg (1571), Salzburg (1576 u. 1582), Augsburg (1580), Passau (1587), Münster (1592), Konstanz (1597), Mainz (1599), Paderborn (1602), Passau (1609), Augsburg (1612). — Zur Würzburger Agende vgl.: A. Bigelmair, *Das Konz. v. Trient u. d. Bist. Würzburg*, in: G. Schreiber, *Das Weltkonz. v. Trient II* (1951) 83. Die Salzbg. Agende v. 1564 ist ein Abdruck der Mainzer v. 1551, in der lediglich „einige Betlein hinzugefleckt worden“ (A. P. Brück, *Das Erzstift Mainz u. d. Tridentinum*, in: Schreiber, *Weltkonz. II* 205). Das Regensburg. Obsequiale v. 1571 (abgedr. bei: A. Beck, *Kirchl. Studien u. Quellen* (Amberg 1903) 343 ff) wirkt im Vergleich zur Trierer Agende dürftig.

⁸ *Mansi* 25, 282; im wesentl. übereinstimmend mit d. Syn. v. Nîmes (1284): 24, 530.

tanta Ritualium multitudine“). Die Begleitgebete der Erstaussgabe stimmen mit denen der Ausgabe Benedikts XIV. (Rom 1752 S. 38 f.) sowie mit der Neuaussgabe vom Jahr 1925 völlig überein. Sie zeichnen sich gegenüber der bisherigen Agendenpraxis und etwa auch gegenüber ostkirchlichem Brauch⁹ durch präzise und knappe Fassung aus. Das wird vom Seelsorger dankbar empfunden. Vorbereitungsgebete des Priesters werden in den einleitenden Rubriken noch empfohlen; doch wird ihr Wortlaut dem Ermessen des Priesters anheimgestellt (Tit. III Kap. 1, 6). Der Pönitent beginnt seine Beicht mit Kreuzzeichen und Confiteor. Anstelle des letzteren hat sich vielfach eine kürzere Einleitungsformel durchgesetzt. Eine bes. Segnung des Beichtkinds kennt das Römische Rituale nicht. Der Wortlaut der vom Rituale gewählten Formeln ist bekannt. Das Rituale Romanum wurde für die Gesamtkirche nicht vorgeschrieben, sondern nur empfohlen. Die Ortsüberhörden nahmen den neuen Beichttritt bereitwillig auf und schrieben ihn auf Synoden und in den Bistumsagenden vor¹⁰.

Daß wir uns nurmehr in der kessuistisch orientierten „Epoche der Rubrizistik“ befinden, erhellt aus folgenden Anfragen an die Ritenkongregation. Der Oberhirt von Verona stellt 1836 die Frage: „Das Wort ‚deinde‘ wird in verschiedenen Ausgaben des Rituale mit Rotbuchstaben gedruckt. Soll man es auslassen?“ Nach zwei ausweichenden Antworten (12. März und 27. August 1836¹¹) erfolgt am 11. März 1837 die Antwort: *Nihil esse innovandum*¹². Die gleiche Antwort erhielt der Kanzler von Vigevano am 28. Februar 1847¹³. Die Frage blieb weiter zweifelhaft, bis die Ritenkongregation am 24. März 1884 die Regensburger Ritualausgabe als editio typica erklärte. Das *deinde* steht in dieser Ausgabe in Schwarzdruck. 1756 verbot die Ritenkongregation eine kuriose „Absolutionsformel“, die ein Nonnenkaplan vor der Kommunion gebrauchte¹⁴.

II. Sinndeutung

Die Gebete, welche die wesentliche Lossprechungsformel umkleiden, d. h. passend einleiten und sachgemäß abschließen, haben den Zweck, dem Pönitent eine größere Empfänglichkeit für die sakramentalen Früchte zu erlehen, etwaige Hindernisse (Besserungsstrafen) für den Zutritt zu den heiligen Geheimnissen zu entfernen und nach Vollzug des Sakramentes dem Pönitent auch noch eine Bereicherung aus dem Gnadenschatz der Kirche zu erwirken¹⁵.

1. Der hl. Thomas gibt für die Gebete *Misereatur* und *Indulgentiam* eine lichtvolle Erklärung. Auf den Einwand, kirchlicher Brauch kenne derartige deprekative Lossprechungsformeln etwa auch beim Breviergebet, antwortete er: „Derartige Lossprechungen tragen keinen sakramentalen Charakter. Sie sind zur Nachlassung läßlicher Sünden bestimmt. Mithin darf man sich bei der

⁹ Vgl. etwa Mansi 46, 1168. Die kopt. Kurzformel lautet: *Absolvatur hic servus Dei a peccatis suis a SS. Trinitate, P. et F. et Sp. S., et per os humilitatis meae. Amen.*

¹⁰ Alban. Konz. (1703): Mansi 35, 1396. Vgl. auch die Agenden v. Freising (1617), Eichstätt (1619), Mainz, gleichzeitig f. Würzburg u. Worms (1671), Konstanz (1686), Trier 1688.

¹¹ Decr. auth. 2745: Einleitung und ad 5.

¹² Ebd. 2764.

¹³ W. Mühlbauer, Decr. auth. C. S. R. I (München 1865) 9.

¹⁴ Decr. auth. 2442.

¹⁵ N. Gehr, Die hl. Sakramente II (1903²) 49.

sakramentalen Lossprechung nicht damit begnügen, nur diese Formeln zu sprechen. Der Priester bezeichnet durch diese Worte nicht, daß die Lossprechung (tatsächlich schon) erteilt werde. Er spricht vielmehr lediglich die Bitte aus, daß die Lossprechung erfolgen solle (*non significat fieri, sed petit ut fiat*). Man stellt derartige Gebete der sakramentalen Lossprechung voran, damit die Wirkung des Sakramentes seitens des Empfängers nicht gehindert werde.¹⁶

In den Gebeten *Misereatur* und *Indulgentiam* lebt der ergreifende Bußritus des Mittelalters noch fort. Darauf deutet nicht nur der sehr alte Text, sondern auch der Ritus der Handaufhebung, der von *Indulgentiam* an vorgeschrieben ist. Daß die Handaufhebung die Handauflegung ablöste, scheint die Mainzer Agende vom Jahr 1599 (S. 37) noch anzudeuten. Es heißt dort: *Nec impositio manuum (necessaria est), licet merito eleventur manus a sacerdote benedictionis gratia*. Bei den mittelalterlichen Bußordnungen ist es schwer, den Zeitpunkt der Lossprechung festzulegen. Oft finden sich lange Reihen deprekativer Lossprechungsformeln. Mag auch für die lateinische Kirche nunmehr einzig die Trienter Vorschrift maßgebend sein, so ist doch gerade dem *Misereatur* und *Indulgentiam* gegenüber auf Grund ihrer erhabenen Vergangenheit besondere Ehrfurcht am Platz.

2. Das Gebet *Dominus noster* wird deprekativ eingeleitet, geht dann aber in die indikativische Form über. So weist seine Formulierung noch deutlich auf den mittelalterlichen Brauch hin. Liegt tatsächlich eine Zensur vor und besitzt der Beichtvater die Vollmacht, von ihr loszusprechen, dann ist die Formel *Dominus noster* für den sakramentalen Bereich vorgeschrieben¹⁷. Andernfalls wird sie *ad cautelam* der Lossprechung von den Sünden vorangestellt. Ohne Aussöhnung mit der Kirche ist eine Versöhnung mit Gott unmöglich.

Die Synode von Pistoia (1786) erklärte den kirchlichen Brauch, bei der Beicht allgemein von Zensuren loszusprechen, die sich ein Christ zugezogen haben könnte, für unnütz und inhaltlos. Die josephinistischen Aufklärer übersahen dabei sowohl die Gebetsform wie auch die bedingte Fassung. Es nimmt wunder, daß die sonst so repristinierenden Neuerer gerade in diesem Punkt das Alter des kirchlichen Brauches unterschätzten. Pius VI. brandmarkte in der Bulle *Auctorem Fidei* die vorgetragene Synodalthese als „irrig, verwegen und die kirchliche Praxis verhöhrend“¹⁸.

3. Das Gebet *Passio* folgt unmittelbar auf die Lossprechung und beschließt den Bußritus. Es ist überaus schön und sinnreich. Die ewigen Strafen und ein Teil der zeitlichen sind durch die Lossprechung getilgt. „Wenn zum Empfang des Sakramentes auch nur der Wille, die vom Priester bestimmte Buße zu leisten, notwendig ist, so wird doch die lebendige Reue und der tiefe Dank den sündig gewordenen Menschen antreiben, über die auferlegte Buße hinaus zu sühnen, wenigstens dadurch, daß er in wahrer Bereitschaft die Schickungen annimmt, die Gott selbst ihm zugedacht hat.“¹⁹ So eröffnet denn der Beichtvater, der die heiligen Schlüssel gewissermaßen noch nicht aus der Hand gelegt, im Auftrag der Kirche durch das Schlußgebet für den Pönitenten einen Strom aus dem

¹⁶ Sth 3, 84, 3. — Zum Alter und zur Geschichte von *Misereatur* und *Indulgentiam* vgl. auch: J. A. Jungmann, *Missarum soll.* I (1948) 377 ff.

¹⁷ Rit. Rom., Tit. III Kap. 3, 8.

¹⁸ Denz. 1548.

¹⁹ M. Schmaus, *Kath. Dogm.* III 2, 385.

Kirchenschatz. Die Sühne Christi und die in Christus gründende Sühne der Heiligen soll im Verein mit den eigenen guten Werken und dem geduldigen Ertragen irdischer Leiden dem Büßer die noch rückständigen zeitlichen Strafen erlassen, soll ihm die Gnade vermehren und ihm vor allem die Endgnade der Beharrlichkeit vermitteln.

Thomas lehrt: „Die Werke, die das Beichtkind außer der besonderen Buße verrichtet, erhalten kraft des allgemeinen Auflagegebetes des Priesters größere Sühnkraft für die begangene Schuld. Die Gewohnheit, dieses Gebet beizufügen, wurde daher von vielen Priestern löblicherweise eingeführt. Die Worte verleihen freilich keine größere Heilkraft gegen künftige Schuld. Diese Art von Genugtuung ist insofern sakramental, als sie kraft der Schlüsselgewalt die begangene Schuld zu sühnen vermag.“²⁰ Manche Theologen bestreiten, daß durch das Passiogebe alle guten Werke des Pönitenten das Verdienst sakramentaler Genugtuung erhalten. Die Auffassung der Kirche spricht sich in dem *quidquid boni feceris* deutlich aus. Erinnt sei auch an den Entscheid der Ritenkongregation vom 28. Februar 1847 in Causa Viglevanensi. Die Anfrage lautete: „Im Römischen Rituale steht bei der Lossprechungsform, daß bei häufigeren und kürzeren Beichten das Misereatur unterbleiben darf. In diesem Fall genügt (das Gebet) Dominus noster bis zum Passio Domini. Ist das ausschließlich oder einschlußweise zu verstehen?“ — Antwort: „Einschlußweise.“²¹ Andere meinen, es sei sonst unverständlich, warum die Kirche zulasse, daß das Passiogebe aus einem verhältnismäßig oft vorliegenden gerechten Grund wegfallen kann. In diesem Fall würde das Beichtkind doch geschädigt²². Das Risiko ist aber doch wohl nicht so groß, wenn man bedenkt, daß das Passiogebe über jedes Beichtkind mehrfach im Lauf seiner Beichten gesprochen wird.

III. Auslegung

Im Vordergrund steht die Frage nach der Verbindlichkeit, d.h. nach der Verpflichtung, die Begleitgebete zu verrichten. Maßgebend sind in erster Linie die amtlichen Erlasse, bedeutsam auch die allgemeine Lehrmeinung.

1. Das Trienter Konzil kennt keine verbindlichen Begleitgebete. Die Absicht des Gesetzgebers offenbart sich eindeutig in dem Wörtchen *laudabiliter*, das vermutlich aus dem Thomastext übernommen wurde. Suarez († 1617) kommentiert dazu: „Das Auslassen (der Begleitgebete) ist keine schwere Sünde, bzw. überhaupt keine Sünde, wenn ein vernünftiger Grund vorliegt.“²³

2. Das Rituale Romanum unterscheidet Wesensform, gewöhnlichen rubrikalen Ritus und Notformel in Todesgefahr. Zur Verbindlichkeit der Begleitgebete wird vermerkt: „Bei größerer Beichtfrequenz (*magnus populi concursus*) kann man das Misereatur und Indulgentiam auslassen. Für diesen Fall genügen die Worte Dominus noster etc.“ Die Ausgabe Benedikts XIV. fügt bei: *In confessionibus autem frequentioribus et brevioribus omitti potest Misereatur etc., et satis est dicere Dominus noster etc. usque ad illud Passio Domini*. Johann Chiericato († 1717) interpretiert hierzu: „Die Gebete, die der Form vorangehen oder folgen, nämlich 1. Misereatur, 2. Indulgentiam, 3. Dominus

²⁰ Quodlibet. 3, 28.

²¹ Mühlb., Decr. I S. 9: quaesit. secundum Viglevanen.

²² F. M. Cappello, De poenit. (1944) n. 56, 10.

²³ F. Suarez, De poenit. sacramento, Disp. 19, sect. 1.

noster, 4. Passio, können nach Gutdünken des Priesters übergangen werden. Es ist sogar nützlich, sie auszulassen, wenn es sich um Kurzbeichten jener handelt, die oft beichten, oder auch bei längeren Beichten, wenn viele Pönitenten warten. Gewährsmänner für diese Auffassung sind: Sa, Lugo, Tamburini und Gobat.²⁴ Alphons von Liguori († 1787) lehrt: „Es ist allgemeine Lehre der Doktoren, daß man all die genannten Gebete ohne jedwede Sünde übergehen kann . . . Diese Auffassung gilt als richtiger. Erklärt doch das Trienter Konzil, diese Gebete würden nur löblicherweise beigelegt. Somit liegt offenbar keinerlei Vorschrift vor“²⁵ Alphons beruft sich für seine Auffassung auf elf Autoren.

3. In den Entwicklungsgang schalten sich nunmehr zwei Einzelentscheide römischer Kongregationen ein: das Reskript der Ritenkongregation vom 28. Februar 1847 an den Bischof von Vigevano und die Antwort des Hl. Offiziums vom 11. Dezember 1850 an den Apostolischen Vikar der Sandwich-Inseln. Der Text des ersten Reskripts wurde bereits im zweiten Teil dieser Arbeit (II 3) wiedergegeben. Ganz anders lautet Anfrage und Antwort beim zweiten Reskript. Der Missionsvikar berichtete: *Nous omettons quelque fois (ob poenitentium multitudinem) Misereatur etc., Dominus noster etc., Passio Domini etc.* — Antwort: *Bene se gerere, et ad mentem. Mens est, ut si urgente casu missionarius breviorum formulam adhibere velit, dicat: Ego te absolvo ab omnibus censuris et peccatis in nomine etc.*²⁶. Wenn auch derartige Reskripte an Einzeladressaten keineswegs allgemeinen Charakter besitzen und für gleichgelagerte Fälle höchstens direktive Bedeutung haben, so bestärkt die Antwort des Hl. Offiziums doch wirksam die allgemeine Lehrmeinung.

4. Als nächstes amtliches Dokument ist Kanon 885 des Kirchlichen Gesetzbuches zu nennen. Er lautet: „Die Gebete, welche die Kirche der Lossprechung beifügt, sind für die Lossprechung selbst nicht notwendig. Sie sollen indes ohne gerechten Grund nicht ausgelassen werden.“ Der Kanon modifiziert das Trienter *laudabiliter* durch den Einbau einer *justa causa*. Das ist wohl ebenso wie die Weglassung des Entscheids der Ritenkongregation vom Jahr 1847 (vgl. Quellenangabe Gasparris) als *opportuna immutatio* im Sinn von Kanon 6 aufzufassen. Die Worte *justa causa* lassen einen größeren Spielraum als die bisherige Formulierung im Rituale. Bislang galt als Verkürzungsgrund: öftere oder kürzere Beicht. Nunmehr dürften auch andere Gründe in Frage kommen: dringende Arbeit, winterliche Kälte, gesundheitliche Behinderung des Beichtvaters, Aufwendung der eingesparten Zeit für weitere Zusage bei großer Beichtfrequenz.

Laut Quellenangabe zu Kanon 885 zählt auch das Gebet *Dominus noster* zu den Begleitgebeten. Für die Verbindlichkeit dieses Gebetes ist an sich ein anderer Umstand maßgebend als bei den übrigen Begleitgebeten, nämlich der besondere Zweck, den dieses Gebet hat. Es ist zu verrichten, wenn das Beichtkind durch eine Zensur am Empfang des Sakramentes verhindert ist. Bei begründetem Zweifel am Zutreffen der Strafe wird es *ad cautelam* beigelegt. Der gerechte Grund, das Dominusgebet auszulassen, unterscheidet sich mithin be-

²⁴ J. Clericatus, De poenit. (Decis. sacr. I), dec. 35, 4.

²⁵ Theol. mor. (ed. Gaudé) III n. 425.

²⁶ Fontes Gasparii n. 913, 16.

trächtlich von dem, der das Auslassen der drei anderen Begleitgebete gestattet. Ein gerechter Grund für die Auslassung des Dominusgebetes liegt vor:

1. wenn das Beichtkind die Geschlechtsreife noch nicht erreicht hat. Nach Kanon 2230 verfallen Geschlechtsunreife keinen Tatstrafen (*censurae latae sententiae*). Zeitpunkt der Geschlechtsreife ist kirchenrechtlich bei Knaben das vollendete 14., bei Mädchen das beendete 12. Lebensjahr (Kanon 88 § 2)²⁷;
2. wenn nur läßliche Sünden gebeichtet wurden. Eine Zensur setzt nach Kanon 2241 § 1 immer ein Verbrechen im kirchenrechtlichen Sinn voraus. Vgl. auch Kanon 2218 § 2;
3. wenn es weder sicher noch wahrscheinlich ist, daß der Pönitent einer Besserungsstrafe verfallen ist.

Diese Lehre ist keineswegs neu, mag sie auch manchem Geistlichen unbekannt sein. Außer den bereits oben genannten älteren Autoren sind gleicher Auffassung: Bucceroni, Cappello, Génicot-Salsmans, Grosam, Hecht, Jone, Villien u. a.²⁸. Manche Autoren gehen einer Klarstellung dieser Frage insofern aus dem Wege, als sie lediglich die Rubrik des Rituale wiederholen (Tit. III Kap. 2, 4). Andere drücken sich zwiespältig aus. Noldin-Schmitt stellt in seinem bekannten Lehrbuch folgende Sätze nebeneinander: „Die Worte ‚Dominus noster . . . Amen‘ sind absolut präzeptiv“ und „Die Lossprechung von den Zensuren auszulassen, ist keine Sünde, wenn der begründete Verdacht einer Zensur nicht vorliegt. Andernfalls würde man eine läßliche Sünde begehen“²⁹.

5. Die Neuausgaben des Rituale Romanum von 1925 und 1952 bauen die *Justa-causa*-Lehre des Kanon 885 ein. Weniger befriedigt, daß die im kirchlichen Gesetzbuch als Quelle angezogene Entscheidung des Hl. Offiziums vom 11. Dezember 1850 betreffs des Dominusgebetes und die ebenda festgestellte Übergehung des Reskripts der Ritenkongregation vom 28. Februar 1847 in die Ritualrubrik nicht hineingearbeitet sind.

Für die Praxis ergibt unsere Darstellung folgendes:

1. Der gerechte Grund, der eine eventuelle Auslassung des Misereatur, Indulgentiam oder Passio Domini motiviert, ist weit auszulegen.
2. Liegt eine Besserungsstrafe sicher oder vermutlich vor, dann ist das Dominusgebet zu verwenden. Andernfalls kann auch dieses Gebet unterbleiben, vor allem bei Geschlechtsunreifen oder wenn nur läßliche Sünden gebeichtet wurden.

²⁷ Eichmann-Mörsdorf, Lehrb. d. KR III (1950) 242, wendet sich gegen die verschiedentlich vertretene Gleichstellung von Knaben und Mädchen betr. Strafaller u. hält diese Auffassung für nicht unbedenklich, da diese Gleichstellung offensichtlich den Charakter einer Gesetzesänderung trage. Im gleichen Sinn, doch mit anderer Beweisführung auch C. Berutti, *De delictis et poenis* (1938) 93 f.

²⁸ J. Bucceroni, *Inst. mor.* II (1908⁵) n. 748; Cappello, *De poen.* n. 56, 7; Génicot-Salsmans, *Inst. theol. mor.* (1931¹²) II, n. 265; W. Grosam, Ist es erlaubt, bei Schulkinderbeichten die absolutio a censuris wegzulassen? *Linzer Quartalschr.* 80 (1927) 786/8; F. X. Hecht, *De forma absolutionis sacramentalis: Analecta PSM* III (1939) 42/8; H. Jone, *Gesetz. d. kan. Rechts* II (1940) 117; A. Vermeersch, *Epit. Jur. can.* II (1940) n. 161; A. Villien, *Absolution: Dict. Droit can.* I 121.

²⁹ Noldin-Schmitt, *De sacramentis* (1945²⁶) n. 236, 1 und 2b.

3. Bei gekürztem Ritus ist nach der Absicht des Gesetzgebers folgende Formel zu verwenden: *Ego te absolvo ab omnibus censuris et peccatis in nomine P. et F. et Sp. S. Amen.*

4. Wenn auch die Begleitgebete aus gerechtem Grund wegfallen können, so ist ihre Verwendung doch lobenswert, vor allem die des Passiogebetes.

Mariologie der Gegenwart

Von Professor Dr. Ignaz Backes, Trier

Literatur über die Mariologie erscheint heute in großer Menge. Sie wird übersichtlich gesammelt in der Zeitschrift *Marianum*¹, die von dem internationalen Kolleg der Serviten in Rom nun schon im 15. Jahre herausgegeben wird. *Marianum* bringt außerdem die lehramtlichen Äußerungen zur Mariologie, veröffentlicht wissenschaftliche Abhandlungen und berichtet über Marianische Kongresse und ähnliche Veranstaltungen.

Die folgende Übersicht über mariologische Literatur der Gegenwart ist nur sehr lückenhaft, da der geringste Teil der Neuerscheinungen im deutschen Sprachgebiet herausgekommen ist und von diesen nur einige Werke dieser Zeitschrift zur Besprechung zugesandt worden sind. Die so gebotene Auswahl läßt aber dennoch die Hauptprobleme in der Mariologie der Gegenwart zu Worte kommen.

Zunächst eine Nachlese von Schriften, die anlässlich der Definierung vom 1. 11. 1950 verfaßt worden sind. Albert Fries² hat drei gehaltvolle und klare Predigten veröffentlicht, die er damals in der Kirche der Redemptoristen zu Geistingen (Sieg) gehalten hat. Die Themen sind: der Mensch in der Herrlichkeit Gottes; die Mutter am Throne Gottes; der Mensch in der Ordnung Gottes. Drei Vorträge über den Inhalt des neuen Dogmas, seine Begründung und seine Bedeutung, die Hermann Volk³ in Münster 1950 gehalten hat, sind in einem schmucken Bändchen einem größeren Kreise zugänglich gemacht. Daß die Anathematismen des Cyrill von Alexandrien in Ephesus 431 nicht definiert worden sind, dürfte heute Allgemeingut der historischen Theologie sein (vgl. S. 42). Der Satz, Christus sei von Natur aus verklart (S. 13), wird nicht von allen Lesern richtig verstanden werden. In anderem Zusammenhang brachte diese Zeitschrift schon die Rede auf die Schrift „Das neue Mariendogma“, die Friedrich Heiler⁴ zusammengestellt hat. Hier sei nur auf die von Heiler selbst stammenden dogmengeschichtlichen Ausführungen verwiesen. Wer die Vorurteile und Postulate der nichtkatholischen Dogmengeschichtsschreibung vor dem ersten Weltkrieg kennt, findet hier von neuem

¹ *Marianum. Ephemerides Mariologiae cura patrum ordinis Servorum Mariae Facultatis Theologicae Collegii internationalis S. Alexii Falconieri de Urbe. Administratio: Via S. S. Apostoli 14.*

² Fries, Albert: *Das Dogma von der Himmelfahrt Mariens.* Siegburg: F. Schmitt, 47 S.

³ Volk, Hermann: *Das neue Marien-Dogma.* Münster: Regensberg 1951. 136 S. 2,80 DM.

⁴ Heiler, Friedrich: *Das neue Mariendogma im Lichte der Geschichte und im Urteil der Oekumene.* München/Basel: Reinhardt 1951. 160 S. Kart. 6,50 DM.

bestätigt, daß von diesem Standpunkte aus der Werdegang katholischer Dogmen nicht richtig beschrieben werden kann, auch wenn aus der Religionsgeschichte einige Schiefheiten als Parallelen beigegeben werden. Heiler der annimmt, die Kirche habe schon in den ersten Jahrhunderten ihrer Geschichte die Legende von der Jungfräulichkeit Mariens zum Dogma erhoben, merkt nicht, wie ungewollt damit zugegeben ist, daß dann die katholische Kirche, die 1950 eine angebliche Legende als Dogma definiert haben soll, sich gleichgeblieben ist. Eine vornehme Auseinandersetzung mit den wichtigsten Äußerungen von nichtkatholischer Seite zu der Definierung von 1950 wird in der Broschüre „Das neue Dogma im Widerstreit“ vorgelegt, die Otto Semmelroth⁵ (Theol. Hochschule St. Georgen) herausgegeben hat. Im ersten Beitrage fragt Joseph Loosen, ob durch das Ereignis von 1950 das Una-Sancta-Gespräch gestört worden sei. Er verweist mit Recht darauf, daß die Grundlage jedes fruchtbaren Gespräches in dieser Angelegenheit Klarheit über die letzten Lehrunterschiede sein müsse. Dazu habe gerade die Definierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel beigetragen, insofern sie auf die Verschiedenheit in der Auffassung von der Kirche mit ihrem Lehramte und ihrer Überlieferung die Protestanten aufmerksam machte. Semmelroth selber geht auf die brennende Frage ein, wie weit das philologisch-historische Beweisverfahren für das neue Dogma und überhaupt für die katholische Glaubensüberlieferung zuständig sei, und zeigt die wissenschaftlichen Aufgaben, die noch der Lösung harren. Zu knapp sind von ihm die Gedanken über das Verhältnis des Glaubensaktes zum Lehramte vorgebracht. Die Beziehungen des neuen Dogmas zu der Gotteslehre, der Anthropologie und Soteriologie sind von ihm in übersichtlichen Strichen gezeichnet. Heinrich Bacht antwortet auf die Frage, ob die Definierung von 1950 für den Geisteskampf der Gegenwart besonders aktuell sei, mit einem gut begründeten Ja. Eine sehr ansprechende akademische Rede über die „theologischen Grundlagen für die Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel“ hat Hermann Lais⁶ veröffentlicht. Er sieht besonders die Schwierigkeit, die viele Katholiken nicht wegen der Lehre selber sondern wegen ihrer Definierung empfunden haben.

Wie groß das Gewicht der scholastischen Tradition gerade für das neue Dogma ist, weiß man. Aber von der Anlage der dogmatischen Lehrbücher her, und damit von der geschichtlichen Auseinandersetzung mit dem bibelgläubigen Teil des Protestantismus her, sind wir gewohnt, die Lehren des ersten Jahrtausends katholischer Theologie dogmatisch höher zu schätzen als die der späteren Jahrhunderte. Dem 1943 verstorbenen August Deneffe SJ. verdanken wir entscheidende Erkenntnisse über den wahren Begriff der Tradition. Deneffe⁷ hat schon 1930 die Quaestiones des Walter von Châtea-

⁵ Semmelroth, Otto SJ.: Das neue Dogma im Widerstreit, ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch. Würzburg: Echter-Verlag 1951. 62 S.

⁶ Lais, Hermann: Die theologischen Grundlagen für die Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel. Veröffentlichung der Phil.-theol. Hochschule Dillingen a. d. Donau 1951. 12 S.

⁷ Gualteri Cancellarii et Bartholomaei de Bononia OFM. Quaestiones ineditae de assumptione B.V. Mariae. Edidit Augustinus Deneffe SJ. Edit. 2. curavit Henricus Weisweiler SJ. Münster: Aschendorff 1952. (Opuscula et Textus Historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series scholastica fasc. IX.) 85 S. Kart. 2,75 DM.

Thierry aus der ersten Hälfte und die des Franziskaners Walter von Bologna aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts als erste scholastische Darlegungen der Lehre von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel veröffentlicht. Jetzt hat Heinrich Weisweiler SJ., der bekannte Erforscher der Scholastik, die zweite Auflage besorgt und ihr eine eigene Einführung beigegeben.

Es bedarf keines Beweises, wie sehr das Lehramt der Päpste die Mariologie in der letzten Zeit gefördert hat. Daher ist es zu begrüßen, daß Rudolf Graber⁸ (Eichstätt) den Text der päpstlichen Weltrundschreiben aus dem letzten Jahrhundert, so weit sie von Maria sprechen, in flüssiger deutscher Übersetzung vorlegt. Zwar vermißt der Theologe die Beigabe des lateinischen Originaltextes, die das Buch verteuert hätte, aber andererseits erfreuen den Benutzer die guten Register zu den Texten.

Einer der bedeutendsten Beiträge für die Mariologie unserer Tage ist uns von dem schon genannten Otto Semmelroth⁹ geschenkt worden. Matthias Joseph Scheeben und selbst manche Protestanten hatten bereits bemerkt, daß die Verehrung und Liebe der Katholiken zur Gottesmutter mit der katholischen Schau der Kirche zusammenhänge. Semmelroth legt ausführlich dar, inwiefern Maria Urbild der Kirche ist. Er geht von der u. a. durch Karl Feckes behandelten Frage aus, welches die Grundidee sei, von der aus alle einzelnen Gnaden vorzüge Mariens sich ergeben, und erklärt dann den Begriff des Urbildes. So in das Problem eingeführt, verfolgt der Leser die Verbindung Mariens mit der Kirche, wie sie in der biblischen und außerbiblischen Tradition uns entgegentritt. In den spekulativen Überlegungen wird Maria als Urbild der heilsmittlerischen Kirche hingestellt, insofern sie am Werke des irdischen Christus als Miterlöserin sich beteiligte, und insofern sie nach der Himmelfahrt bei der Zuwendung des Heiles an die einzelnen als Mittlerin tätig ist. Diese Gedanken werden sodann in den Gesamtaufbau der Mariologie hineingezogen: Maria hat als Urbild der Kirche den Logos zur Menschwerdung wie eine Braut empfangen und hat als Braut Christi am erlösenden Werke des Gottmenschen mitgewirkt, indem sie das Opfer Christi „im moralisch subjektiven Vollzug in ihr eigenes Herz genommen“ hat. Als Urbild der erlösten Kirche ist Maria von der Erbsünde und der persönlichen Sünde und in ihrem verklärten Leibe auch von der Sündenfolge der Verwesung freigeblichen. Diese tiefen Gedanken hat Semmelroth neuerdings in der Zeitschrift „Scholastik“ 28 (1953) 23—39 weitergeführt und ergänzt. Hugo Rahner¹⁰ hat die Idee seines Ordensbruders aufgegriffen und in zehn Kapiteln über das geistliche Leben gezeigt, wie das Verhältnis Mariens zur Kirche in begeisterten Worten von den Vätern gepriesen wird. Ein reiches Schatzhaus für Predigten und Konferenzen ist hier erschlossen.

Der in Echternach lehrende Redemptorist Clemens Dillenschneider¹¹ hat sich in der Mariologie der Gegenwart einen hervorragenden Platz erobert.

⁸ Graber, Rudolf: Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren. Würzburg: Echter-Verlag 1951. 180 S. 7,60 DM.

⁹ Semmelroth, Otto SJ.: Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses. Würzburg: Echter-Verlag 1950. 120 S. Halbleinen 3,80 DM.

¹⁰ Rahner, Hugo: Maria und die Kirche. Innsbruck: Marianischer Verlag 1951. 128 S. mit 4 Bildern. 6,— DM, kart. 4,80 DM.

¹¹ Dillenschneider, Clément CSSR.: Le Mystère de la Corédemption Mariale. Théories nouvelles. Paris: J. Vrin 1951.

Als Lothringer ist er besonders berufen, das Gedankengut deutscher Mariologen im französischen Sprachgebiet bekanntzumachen. Sein Werk über die Mitbeteiligung Mariens am Erlösungswerk kritisiert im ersten Kapitel die Theorie des Moralthologen Hurth (Gregoriana Rom), wonach mit dem menschlichen Heilswillen des am Kreuze sterbenden Erlösers der Wille Mariens tatsächlich verbunden war. D. erachtet das nicht als ausreichend für die Idee, die in der Eva-Maria-Parallele steckt. Im zweiten Kapitel lehnt D. mit Recht die Meinung ab, daß Maria erst auf ihre mütterlichen Rechte habe verzichten müssen, ehe ihr Sohn zu seinem Erlösungsoffer schreiten konnte (T. Gallus). Am ausführlichsten geht D. auf den Vorschlag von Heinrich Köster ein, in Maria die Spitze der erlösungsbedürftigen Menschheit zu sehen, mit der Gott den neuen Bund geschlossen hat. Auch Köster's Theorie wird abgelehnt. Fast ebenso viel Raum widmet D. dem obengenannten Buche von Semmelroth über Maria, das Urbild der Kirche. Er bemängelt dessen grundlegende exegetischen und patristischen Deutungen, ferner die spekulative Nachordnung der Gottesmutterschaft hinter die Idee der Logos- und Christusbräuterschaft. Kurz wird auch die in unserer Zeitschrift 1950 von Placidus Rupprecht vorgelegte Meinung besprochen. In der Darstellung seiner eigenen Theorie lehnt D. die von H. Lennertz (Gregoriana Rom) verteidigte Ansicht ab, wonach nur dem Werke des am Kreuze sterbenden Erlösers ein streng verdienstlicher Wert zugunsten der Menschheit zukomme, so daß daneben für eine eigentliche Mitwirkung Mariens an der sogenannten objektiven Erlösung kein Raum mehr bleibe. D. nimmt ein „Sozialverdienst“ der Mutter Gottes an, die als „meritum communionis“ mit dem Verdienste ihres Sohnes sich verbunden habe. Dem Referenten scheint mit diesem Begriff keine eigentliche Lösung des Problems gewonnen zu sein. Es sei die Frage gestellt, welches Verhältnis diese Art von Verdienst zu den anderen Arten des Verdienstes genau habe. Es sei weiter gefragt ob die Begriffe des Verdienstes und der Genugtuung ausreichen, um Mariens Stellung im Erlöserwerk zu erfassen.

Die schon erwähnte Theorie, die Heinrich Köster¹² (Vallendar) in seinem Buche „Die Magd des Herrn“ vorgetragen hatte, weckte ein lebhaftes Echo und zum Teil scharfe Kritiken. Mit ihnen setzt sich K. lang und breit auseinander in seinem Werke: „Unus mediator“. Er ordnet die Fragen ein in die Gebiete des Glaubens, der Theologie und der Frömmigkeit. Dem Leser fällt auf, daß K. die seit Anselm von Canterbury geläufige Lehre über die Verflochtenheit der Empfängnis Christi im Schoße der heiligen Jungfrau mit seiner Freiheit von der Erbsünde nicht anerkennt. Auch die Bedeutung, die dem Fiat der Verkündigung für die Vermählung Mariens mit dem Logos zukommt, leuchtet nicht hell auf. Der Unterschied zwischen dem durch Christus auf Erden getanen Heilswerk und der an die einzelnen Menschen erfolgenden Heilzuwendung muß wohl immer scharf im Auge behalten werden, wenn die mariologischen Probleme gelöst werden sollen.

Einen pastoraltheologischen Versuch nennt Paul Hitz¹³ im Untertitel

¹² Köster, Heinrich: *Unus Mediator*. Limburg: Lahn-Verlag 1950. 335 S. 7,80 DM.

¹³ Hitz, Paul: *Maria und unser Heil*. Limburg (Lahn): Lahn-Verlag 1951. 381 S.

sein Buch: „Maria unser Heil“. Es ist ihm ein Anliegen, die Lehre des heiligen Alfons von Liguori, daß die rechte Verehrung der Gottesmutter das Heil sichere, aus zeitbedingter Sprechweise herauszulösen und ihre geschichtliche Grundlage in der Überlieferung ebenso wie ihre Verbundenheit mit anderen Wahrheiten zu erweisen. Der Vorwurf, die Mariologie des heiligen Alfons sei theologisch belanglos und nur als Ausdruck südländischer Frömmigkeit anzusehen, bricht in den Darlegungen von H. zusammen. Im übrigen zeigt der Verfasser in theologischen Meinungen eine persönliche Sicherheit, die nicht als Ergebnis mühevollen Ringens sich ausweist. Und doch kann die Seelsorge nur auf sicheren Wahrheiten des Glaubens und der Theologie, aber nicht auf Meinungen, die noch umstritten sind, aufgebaut werden. Die Ausdrucksweise von H. klingt nicht überall in einfacher Schönheit, und die Gesamtausführungen ermüden durch ihre Breite.

Der Schweizer Kapuziner Otto Hophan¹⁴ hat gediegene exegetische, geschichtliche und theologische Studien seiner Lebensbeschreibung der Gottesmutter zugrundegelegt. Da das Buch aus Predigten, Vorträgen und Artikeln des Verfassers langsam herausgewachsen ist, bietet es dem Prediger manche Anregung und einprägsame Formulierung. Freilich sind die Formgesetze der Schriftstellerei nicht diejenigen der mündlichen Unterweisung, und daher ist die Lektüre nicht immer ein reiner Genuß. Dennoch sei das Buch wegen des gediegenen Gehaltes empfohlen.

Nach dem Vorgange anderer Länder hat sich Ende Dezember 1951 auch in unserem Vaterlande eine Mariologische Arbeitsgemeinschaft deutscher Theologen gebildet, zu der Carl Feckes¹⁵ (Köln-Bensberg) aufgerufen hatte. War die erste Tagung mehr der Gründung und Organisation gewidmet, so stand die zweite Zusammenkunft im Dezember 1952 vor der theologischen Aufgabe, die Lehre, Maria habe stellvertretend für die Menschheit ihre Zustimmung bei der Verkündigung gegeben, zu sichern und zu bewerten. In mehreren Referaten wurde durch Johann Michl (Freising), Joseph Huhn (Fulda), Fritz Hofmann (Würzburg) und Georg Söll (Benediktbeuren) offen dargelegt, daß diese Idee in der lateinischen und griechischen Überlieferung des ersten christlichen Jahrtausends sich nicht als direkt ausgesprochen nachweisen läßt. Der Satz tritt zuerst bei Thomas von Aquin auf, aber hier, wie Manes Koster (Walberberg) zeigte, noch nicht als Glaubenslehre erkennbar. Die Theologie der griechischen Kirche näherte sich noch später der Lehrmeinung. Im vorigen Jahrhundert hat sie durch Matthias Joseph Scheeben, über den Karl Wittkemper (Oeventrop) berichtete, und Leo XIII. Bedeutung erlangt. Neuerdings ist sie für das erwähnte Buch Heinrich Köster's über die Magd des Herrn grundlegend geworden. Die spekulativen Referate von Otto Semmelroth und Heinrich Köster selber wiesen in tiefgründigen Ausführungen auf Sinn und Tragweite der Lehrmeinung hin. In den Diskussionen wurde mehrmals sichtbar, wie in der Mariologie grundsätzliche Fragen der theologischen Zielsetzung und Beweismethode zu lösen und anzuwenden sind; ein Hinweis auf das Recht

¹⁴ Hophan, Otto: Maria. Luzern: Räber & Cie. 457 S.

¹⁵ Feckes, Carl: Mariologische Arbeitsgemeinschaft Deutscher Theologen. Erste Studentagung. 11 S.

zur theologischen Intuition ist keine Lösung. Dem Leiter der Veranstaltung, Carl Feckes, galt ebenso wie der Gastlichkeit der Hochschule St. Georgen in Frankfurt/Main der Dank der etwa 40 Teilnehmer, die zum größten Teile Dozenten an deutschen Ordensschulen waren.

Eine Denkschrift zu Bischof Korums Regierungsantritt

Unter allen preußischen Diözesen wurde von den Folgen des Kulturkampfes keine schwerer und nachhaltiger betroffen als die Diözese Trier. Nicht nur, daß die Zahl der gesperrten, ausgewiesenen und zu Gefängnisstrafen verurteilten Geistlichen unverhältnismäßig groß war im Vergleich zu den anderen durch den Kirchenkonflikt heimgesuchten deutschen Bistümern¹, der Mehrzahl des jüngeren Klerus war eine Wirksamkeit innerhalb der Grenzen des Bistums überhaupt unmöglich gemacht. Dazu kam die fünf Jahre dauernde Sedisvakanz des Trierer Bischofsstuhles, die durch den frühzeitigen Tod des Bekennerbischofs M. Eberhard (30. 5. 1876) eingetreten war. Es wurde deshalb allgemein, angesichts der eingetretenen Erstarrung der beiderseitigen Fronten, als ein Zeichen der Wendung zum Besseren angesehen, daß nach kurzen Verhandlungen zwischen Rom und Berlin Kirche und Staat sich auf die Person des Straßburger Münsterpfarrers M. F. Korum² einigten, der den Stuhl des hl. Eucharius besteigen und der Verwaisung des Bistums ein Ende machen sollte.

Welches Bild bot sich nun dem neuen Bischof, als er sich anschickte, die Leitung seiner Diözese zu übernehmen? Darüber gibt ein Promemoria Auskunft, das der damalige Professor des Priesterseminars Dr. A. Reuss³ am 27. 8. 1881 niederschrieb und Korum zur ersten Orientierung übergab⁴. Diese Denkschrift gibt uns ein einprägsames Bild der Ruinen, die der unselige Kampf zwischen Kirche und Staat im Laufe von acht Jahren im Bistum Trier angehäuft hatte. Man ahnt aber auch die gewaltige Arbeit, die Bischof Korum in den vier Jahrzehnten seiner bischöflichen Tätigkeit geleistet hat, wenn wir z. B. die Bilanz seines Wirkens in dem Buch von K. Wies⁵ lesen und in Vergleich setzen zu den Zuständen, die er im Jahre 1881 antraf.

In der genannten Denkschrift heißt es:

„Die Diözese Trier, die schon seit Beginn des Kulturkampfes an einzelnen Folgen desselben litt, leidet seit dem Tode von Bischof M. Eberhard an der

¹ 1. 8. 1873: 882 Priester, dazu 31 Neupriester, zusammen 913. In der Zwischenzeit: 23 ohne Anstellung, 60 gesperrt. Seit 1873 außer Dienst 215. Bleiben also fungierende Geistliche: 588. Davon 15 über 80 Jahre, 61 zwischen 70 und 80, 71 zwischen 60 und 70, 151 mehr als 50 Jahre, vgl. Brief von Reuss vom 20. 11. 1880 an Dr. Perger, Sekretär Windhorsts: Depos. Reuss, Mappe 7.

² Geboren 2. 11. 1840 in Wickerschweiler i. Oberelsaß, 23. 12. 1865 Priesterweihe, 1880 Domkapitular und Münsterpfarrer in Straßburg. 14. 8. 1881 Bischofsweihe in Rom. 25. 9. 1881 Inthronisation in Trier. † 4. 12. 1921 in Trier. Vgl. Weltklerus des Bistums Trier (Trier 1941), S. 191.

³ Dr. Alexander Reuss, geboren 14. 11. 1844 in Koblenz. 15. 6. 1867 Priesterweihe in Rom. 1. 10. 1870 Professor des Kirchenrechts am Priesterseminar in Trier. 1. 2. 1892 Generalvikar. † 21. 1. 1912. Weltklerus S. 275.

⁴ Nachlaß von Reuss im Bistumsarchiv Trier (Depositum Reuss. Promemoria vom 27. 8. 1881).

⁵ K. Wies, Unseres Bischofs Jubelfest (Trier 1921).

Folge des Mangels einer öffentlichen Verwaltung, die mit voller Autorität auftreten könnte.

I. Die neue Verwaltung wird sich mit der bisherigen auseinanderzusetzen haben. Es kommen hier in Betracht: a) Die Geheimdelegaten⁶ und der Kapitularvikar⁷. Berichte über ihre Wirksamkeit an den Heiligen Stuhl werden erst in einiger Zeit möglich sein. Die Fakultäten von 1876 müssen zurückgegeben werden. Die Auseinandersetzung mit dem Kommissar für die kirchliche Vermögensverwaltung⁸ wird schwierig sein.

Aufgaben der neuen Verwaltung. Die bisherigen Fakultäten des Bischofs wären von Rom zu bestätigen und zu erweitern. Der Weihbischof⁹, seiner Neigung entsprechend, hätte Firmung und Visitation. Verwaltung der Temporalia und Spiritualia durch das Generalvikariat, Disciplinarya durch das Offizialat. Neubesetzung mancher Posten ist notwendig. Neubesetzung von wenigstens zwei Stellen des Geistlichen Rates (Schuldezernat). Festsetzung der Art der Verhandlung mit den Regierungsstellen (Kapitel oder Bischof?). Wahrung des Amtsgeheimnisses. Neubesetzung des Domkapitels. Domdechante (Bischöfliche Kollatur). Drei Stellen des Domkapitels sind neu zu besetzen (zwei päpstlich, eine von der Regierung). Die Stellung des Canonici Theologus ist unbesetzt. Erleichterung für den Pönitentiar ist notwendig. Die Domvikare sind schon alt. Ordnung des Rechnungswesens bzw. Neugestaltung nach Kölner Muster ist zu erwägen. Neubildung der Prüfungskommission pro cura ordinaria. Das Kommissariat auf der rechten Rheinseite¹⁰ könnte wegfallen.

II. Die *Diözesananstalten*. 1. Das Priesterseminar. Es wäre der Versuch zu machen, nach Weggang des Herrn v. Wolff¹¹ die Gebäude wiederzuerlangen, um weiterer Entfremdung vorzubeugen. Die Eröffnung der Lehrfähigkeit wäre damit noch nicht gegeben. Ein Besuch bei Goßler¹² und Stauder¹³ könnte zur Sondierung und Klärung benutzt werden. Auch die Vermögenswerte des Seminars (die durch Prof. Schrod¹⁴ in Hypotheken usw. angelegt

⁶ Alexander Reuss, K. Henke, Phil. de Lorenzi wurden von Papst Pius IX. mit der Leitung des Bistums beauftragt unter den Namen Eucharis, Valerius und Maternus als Geheimdelegaten.

⁷ Philipp de Lorenzi. Geboren 3. 7. 1818 in Kreuznach. 19. 2. 1842 Priesterweihe in Trier. 1. 10. 1849 Pfarrer in Koblenz U. L. Frau. 1868 bis 1876 Generalvikar. 1884 Domdechante. † 3. 1. 1898 in Trier. *Weltklerus* S. 214.

⁸ Angeordnet durch das preußische Gesetz vom 20. 5. 1874 über die Verwaltung erledigter katholischer Bistümer. Vgl. J. B. Kissling, *Geschichte des Kulturkampfes in Deutschland* (Freiburg 1913) 2 S. 477 ff.

⁹ Joh. Jakob Kraft. Geboren 18. 3. 1808 in Hof Fressen, Ochtdending. 7. 4. 1832 Priesterweihe in Trier. Professor der Moral am Priesterseminar. 1868 Weihbischof von Trier. 1882 Domdechante. † 9. 6. 1884. *Weltklerus* 192.

¹⁰ Erster Inhaber Pfarrer Josef von Hommer in Ehrenbreitstein, der spätere Bischof von Trier. Letzter Pfarrer Dr. Piesbach († 1878).

¹¹ Regierungspräsident in Trier, ein scharfer Kulturkämpfer, später Oberpräsident von Sachsen.

¹² Gustav von Goßler (1838—1902) 1881—1891 Preußischer Kultusminister.

¹³ Geheimrat Otto Stauder, Leiter der Abteilung für das Schulwesen im Kultusministerium.

¹⁴ Karl E. Schrod. Geboren 13. 3. 1841 in Bickendorf. Priesterweihe 27. 8. 1864 in Trier. 1872 Professor der Pastoraltheologie am Priesterseminar in Trier. 1894 Weihbischof von Trier. † 10. 4. 1914. *Weltklerus* S. 316.

sind) könnten durch Eingreifen des Bischofs geordnet werden. 2. Die Eröffnung des Bischöflichen Konviktes ist eine Notwendigkeit für den Nachwuchs des Klerus. Nach Analogie ähnlicher Anstalten (Pelplin, Montabaur) ist sie durchaus möglich. Bei Wiedereröffnung wäre auf aufgetretene Schwierigkeiten (Seminar und Konvikt, Direktor und Bischof) zu achten.

Disziplin des Klerus. Er steht auf der normalen Höhe, hat im großen und ganzen die Treue gehalten. Wissenschaftliche Betätigung, Konferenzen usw. waren durch den Kulturkampf gehemmt. Es konnte auch wegen der drohenden Vakanz und mit Rücksicht auf die Regierung gegen renitente Geistliche nicht eingeschritten werden. Besonders schädlich ist das bestehende Gesetz von 1873¹⁵. Dadurch besteht auch bei persönlichem Eingreifen des Bischofs Gefahr von Konflikten. Es kamen Verletzungen der Residenzpflicht vor. Das Verhältnis zwischen Pfarrern und Kaplänen war in einzelnen Fällen durch die Zeitumstände schwierig. Unbefugte Annahme des Staatsgehaltes (augenblicklich noch 12 außer [Dompropst] Holzer). Die Regelung konnte in Rom durch die inzwischen erfolgten Verhandlungen nicht zu Ende gebracht werden. Die Gemeinden übten gegenüber diesen Geistlichen Zurückhaltung.

Über die *Schulfrage*, die durch das destruktive Verhalten der Regierung ein schwieriges Kapitel ist, erfolgt von anderer Seite eine Spezialdarstellung¹⁶.

Die Orden und Kongregationen, die noch bestehen, sind durch das Gesetz von 1875¹⁷ und die exorbitant gehässigen Ausführungsbestimmungen unter Falk so geschädigt, daß sie auf dem Aussterbeetat waren. Es bietet sich jetzt Aussicht auf Besserung der Lage durch Aufnahme neuer Mitglieder. Die dahin führenden Schritte sind geschehen. Das Juligesetz von 1880¹⁸ hat in seiner Erleichterung der Errichtung neuer Niederlassungen für Krankenpflege, Kleinkinder, Asyle usw. bisher wenig Anwendung gefunden. Für die Ursulinen in Kalvarienberg ist ein besonderes Verhältnis mit Rom geregelt. Ebenso bei den Borromäerinnen in Trier und Nancy. Männerkongregationen (Franziskanerbrüder) bestehen in Waldbreitbach und Trier. Für die Anstalten der Jesuiten in Koblenz und Maria-Laach ist kein Ersatz geschaffen. Für die Schulbrüder in Kemperhof (Koblenz), die Schwestern vom A.K. Jesu in Koblenz und die Salesianerinnen in Moselweiß bestehen weltliche Institute.

Militärseelsorge. Nicht dem Diözesanklerus angehörige Geistliche in Koblenz, Trier und Saarlouis. In Koblenz Schwierigkeiten durch den „Friedensvermittler“ [Divisionspfarrer] Lücken, der durch seine Beziehungen zu Kaiserin Augusta und den [Pariser] Nuntius Czaki [† 1902 als Kurienkardinal] eine Rolle in der Beilegung des Kirchenkonfliktes zu spielen sucht.

Marpinger Angelegenheit. Ein abschließendes Urteil ist nicht möglich ge-

¹⁵ Gesetz über die Grenzen des Rechts zum Gebrauch kirchlicher Straf- und Zuchtmittel vom 13. 5. 1873. Kissling 2, S. 473 ff.

¹⁶ Teil III des Nachlasses von Reuss im Bistumsarchiv.

¹⁷ Gesetz betreffend die geistlichen Orden und ordensähnlichen Kongregationen der katholischen Kirche vom 31. 5. 1875: Kissling 3, S. 440/1.

¹⁸ Gesetz vom 14. 7. 1880 betreffend die Abänderung der kirchenpolitischen Gesetze: Kissling 3, S. 457 f.

wesen [durch den Tod von Bischof Eberhard]. Die Sache ist jetzt in den Hintergrund getreten¹⁹.

Stellung der Diözese und des Bischofs. Vertreter der Diözese in Rom ist Msgr. de Montel²⁰. Seine Weiterverwendung könnte von Nutzen sein. Mit dem Erzbischof von Köln [Melchers, der in Holland in der Verbannung weilte] ist ein baldiges Zusammentreffen erwünscht. Mit Msgr. Krementz [Ermland] bestehen langjährige persönliche Beziehungen. Die Nachbarbischöfe von Luxemburg, Metz und Speyer haben sich der Diözese sehr gefällig erwiesen. Auch zu Mainz, Eichstätt und Würzburg besteht ein gutes Verhältnis.

Zur *Regierung* in Berlin, Koblenz und Trier besteht bis jetzt keine Verbindung. Eine gewisse Pflege derselben wird notwendig sein, um den zweifelhaften Elementen [Holzer!] das Feld nicht allein zu überlassen.

Über die *Abgeordneten* des Reichs- und Landtags kann Prof. Dr. Mosler²¹ genaue Auskunft geben. Verbindung mit dem Zentrumsführer [Windthorst] u. a. durch die Familie Puricelli. In den Stadtparlamenten (Saarbrücken, Trier, Koblenz) ist zur Zeit das liberale Element vorherrschend.

Die *soziale Frage* ist durch das Bergwerksgebiet innerhalb der Diözese (Saar und Siegerland) aktuell. Darstellung der Lage geschieht am besten durch einen dort wirkenden Geistlichen.

Konfessionelles. In den Städten Koblenz und Trier wächst die Zahl der Protestanten unverhältnismäßig durch den Einfluß der Beamten [Mischehen]. Aber auch durch die Eisenbahnbeamten und Versetzung von Beamten aus den anderen preußischen Provinzen des Ostens nach dem Westen kommen überall Protestanten hin.

Die *Altkatholiken* bilden keine Gefahr mehr mit Ausnahme von Saarbrücken, wo ihnen die Kirche von Malstatt überwiesen werden soll. Ein Wort des Bischofs bei Minister und Oberpräsident wäre nicht ohne Wirkung.

Presse. Kleine Blätter sind im Laufe des letzten Jahrzehnts [durch die Maßnahmen des Kulturkampfes] überall entstanden. In Trier „Paulinusblatt“, in Koblenz die Koblenzer Volkszeitung. Im Saargebiet wird die Gründung einer eigenen kirchlichen Presse demnächst in Angriff genommen. Dasbach²² (Germaniker) ist durch seine Rührigkeit und volkstümliche Schreibweise bei den Gegnern besonders verhaßt.“

¹⁹ Angebliche Muttergotteserscheinungen vor Kindern im Härtelwald in Marpingen (Kreis St. Wendel). Der Prozeß wegen Versuchs des Betrugs vor dem Schwurgericht in Saarbrücken endete mit dem Freispruch der Angeklagten auf Kosten der Staatskasse (1879). Vgl. J. Bachem, Lose Blätter aus meinem Leben. (Freiburg 1910) S. 65 ff.

²⁰ Johannes de Montel von Treuenfels. Geboren 1831 in Rovereto (Südtirol), 1855 Priesterweihe in Rom, Römischer Agent vieler deutscher Bistümer. † 1910 in Rom als Dekan der Rota Romana.

²¹ Dr. H. J. Mosler. Geboren 15. 12. 1838 in Koblenz. Priesterweihe in Trier 4. 7. 1861. 1863 Professor der neutestamentlichen Exegese am Priesterseminar in Trier. Während des Kulturkampfes Mitglied der Zentrumsfraktion des preussischen Landtags. † 3. 7. 1891. Weltklerus S. 238.

²² G. Fr. Dasbach. Geboren 19. 12. 1846 in Horhausen. Priesterweihe in Trier 24. 3. 1871. Langjähriger Reichs- und Landtagsabgeordneter. Sozialer (Trierer Bauernverein) und Presseapostel des Trierer Landes. † 11. 10. 1907 in Bonn. Weltklerus S. 88.

Wenn Bischof Korum an Hand dieser Denkschrift die Lage der Diözese betrachtete, deren Leitung er übernehmen sollte, hätte er alle Veranlassung gehabt, verzagt zu werden. Aber mutig ging er an seine schwere Aufgabe heran. Wie glänzend er sie gelöst hatte, bewies die Dankbarkeit, die ihm seine Diözesanen bei der Feier seines 40jährigen Bischofsjubiläums im Jahre 1921 entgegenbrachten.

Morbach

Joh. Schuth

Historisch-geographische Betrachtungen zum Raum des Erzbistums Trier*

Versuchen wir die reiche Vergangenheit des geschichtsträchtigen Trierer Landes zu überblicken mit seiner innigen Verquickung von kirchlich-geistlicher und politisch-weltlicher Überlieferung, wie sie sich zum Neben- und Ineinander von Erzbistum und Staat von der Spätantike bis zum Beginn des vorigen Jahrhunderts kundtut, so wird uns die Darstellung durch das Wort allein nicht genügen. Aus dieser Erkenntnis heraus wurde nun der Geschichte des Trierer Erzstiftes im Handbuch des Bistums Trier 1952 eine historische Karte beigelegt, um so das Raumbild dieser Geschichtslandschaft anschaulich zu machen.

Überblickt man die Karte, so scheint es auf den ersten Blick ein Wagnis, einen Zeitraum von fast eineinhalb Jahrtausenden auf einem einzigen Blatt unterzubringen. Sind doch bei ihm dem Kennzeichnen von historisch-geographischen Veränderungen im Laufe der Zeiten aus Gründen der Übersichtlichkeit Grenzen gesetzt und ist die Gefahr vorhanden, daß deshalb eine geschichts-geographische Konstanz aufgezeigt wird, die einer kritischen Überprüfung nicht standhalten kann. Nun, diese Bedenken treffen auf die historische Karte des Archiepiscopatus Trevirensis nicht zu, weil es tatsächlich, soweit es sich quellenmäßig feststellen läßt, in seinen Grenzen bis 1802 unverändert blieb. Wer die einzigartige Kontinuität des Trierer Erzstiftes bis zu diesem Zeitpunkt kennt und den die Trierer Kirche auszeichnenden Konservatismus berücksichtigt, wird nicht erstaunt darüber sein.

Das Kerngebiet des Erzstiftes deckt sich mit den Grenzen der römischen Provinz Belgica prima, wenn es auch im Osten den Limes erreichte und den Rhein teilweise überschritt, ja die Lahn aufwärts sich auch rechtsrheinisch verankerte. Die natürliche geographische Längsachse bilden Mosel und Lahn. Aber sie sind mehr Zielrichtung des sich von Ivoix in Lothringen bis östlich Wetzlar in Hessen von SW nach NO erstreckenden durchschnittlich 60 km breiten und beinahe 300 km langen Landstreifens als Herzstück. Dieses ist Trier, die spätrömische Kaiserstadt und Bischofsmetropole. Die Lage an der Mosel allein hätte nicht ausgereicht, ihr diese zentrale Stellung zu verleihen. Nur seine Wahl zur Kaiserresidenz, zum Verwaltungsmittelpunkt der westlichen Tetrarchie des römischen Imperiums und zum Hauptumschlagplatz der Mittelrheinfront schufen die Notwendigkeit, es durch Straßen mit anderen wichtigen Punkten zu verbinden. Fünf große Straßen trafen sich in Trier — die von Metz, Reims,

* Archiepiscopatus Trevirensis. Historische Karte hrsg. vom Bistumsarchiv Trier. Wissenschaftliche Bearbeitung von Msgr. Nikolaus Zimmer. Kartographische Ausführung: Hans Ernst Noack. 1:300 000 Wiesbaden 1952: Hessisches Landesvermessungsamt. 72,5×96 cm. 5 DM.

Mainz, Koblenz und Köln. Diese von Menschenhand geschaffenen künstlichen Verkehrswege bewahrten auch nach dem Zusammenbruch der Römerherrschaft Trier die geographischen Voraussetzungen, weiter einen religiös-politischen Mittelpunkt zu bilden, wenn wir auch den noch lange fortwirkenden Ruhm als einstige Kaiserstadt nicht gering einschätzen dürfen. Daher blieb es ohne Unterbrechung Bischofssitz und Zentrum des Mosel-Saar-Maas-Raumes. Diese Straßen, „Rückgrat des jeweiligen Besiedlungsbildes“ (Steinhausen, Archäologische Siedlungskunde des Trierer Landes), welche nach K. Lamprecht „bis mindestens zum Höhepunkt des Mittelalters im 13. Jahrhundert völlig genügten“, werden wohl neben den Wasserwegen auch die Richtungen der Christianisierung von Eifel und Hunsrück weitgehend bestimmt haben, wie dies H. Büttner für die Bistümer Mainz und Worms (Archiv f. mrrh KG 3, 1951) nachweisen konnte. Es ist allerdings auffällig, daß nur Trier und Tholey als Archidiakonatszentren, nicht aber die drei anderen, Longuyon, Karden und Dietkirchen, von Römerstraßen berührt werden. Ob der Grund in der Trierer Residenz der Archidiakone liegt? Jedenfalls werden zwei Drittel aller Dekanats-sitze (Haiger und Wetzlar müssen dabei wegen ihrer Lage weit östlich des Limes wegfallen) von Römerstraßen geschnitten!

Alle diese Fragen und Erkenntnisse waren beim Geschichtlichen Atlas der Rheinprovinz von Wilhelm Fabricius, der die Römerstraßen in eine Karte der Rheinprovinz um 1900 einzeichnete, nicht gegeben. Wir haben dafür dem Bearbeiter Monsignore Nikolaus Zimmer, der sich seit Jahrzehnten mit trierischer Geschichte beschäftigt, besonders zu danken.

Nicht minder wichtig für die Kirchengeschichte des Erzstifts Trier ist seine Markierung der alten Archidiakonats- und Dekanatsgrenzen. Die neuesten Forschungen von Eugen Ewig, denen sich der bekannte Erforscher rheinischer Frühgeschichte Franz Steinbach anschließt, haben erwiesen, daß die Archidiakonatsgrenzen von Longuyon und Trier auch für die fränkischen Gaue dieses Gebietes maßgeblich waren.

„Als auf dem linken Rheinufer das Christentum sich organisierte . . . da war der Trierer Raum, kirchlich genommen, nach Westen hingewiesen“ (Nikolaus Irsch im Archiv mrrh. KG. 1952). Diese Tendenz sollte noch mehr als ein Jahrtausend Wirksamkeit behalten. Gehörten doch der Trierer Kirchenprovinz die Bistümer Metz, Toul und Verdun an und reichte die Trierer Diözese weit über die französisch-deutsche Volks- und Sprachgrenze nach Westen bis an die Maas. Ist es nicht bemerkenswert für die völkerverbindende Kraft der alten Trierer Kirche, daß sie noch in der Zeit, da sich nationalstaatliche Gedankengänge immer stärker erhoben, diese Seelsorgegebiete halten konnte? Die von dem Bearbeiter eingezeichneten Volkstumsgrenzen sprechen eine beredete Sprache, wenn man aus ihnen ersieht, daß nicht einmal die Dekanate durch sie bestimmt wurden.

Dieser kirchlichen Westorientierung entgegen entwickelte sich der geistliche Kurstaat Trier zum Rhein hin und wurde „einer der territorialen Querriegel, welche das linke Rheinufer mit Innerdeutschland verbanden“ (N. Irsch). Seit dem bedeutendsten Trierer Erzbischof Baldwin von Luxemburg verschob sich der politische Schwerpunkt immer mehr nach Osten. Er folgte damit einer Tendenz des Reiches, das sich in dem Jahrtausend seines Bestehens von Aachen nach Wien verlagerte, wenn auch beim Trierer Erzstift rein räumlich das Ober-

stift mit drei Vierteln zu einem Viertel und an Archidiakonaten mit 3:1 gegenüber dem Niederstift überwog.

Durch die Weglassung der Geländedarstellung und durch das Hervorheben der Archidiakonats- und Dekanatsorte sowie der Archidiakonats- und Dekanatsgrenzen hat der Verfasser eine in diesem großen Maßstab erstmalige instruktive Übersicht über die territoriale Gliederung des alten Trierer Erzbistums geschaffen. Die Karte übertrifft darin sowohl die Karten des 50 Jahre alten geschichtlichen Atlases der Rheinprovinz von Wilhelm Fabricius als auch den von Josef Niessen 1950 neu herausgegebenen Geschichtlichen Handatlas der deutschen Länder am Rhein. Vergleicht man die Ausdehnung des alten Trierer Erzbistums mit dem Bistum seit dem 19. Jahrhundert, so ist der Verlust im luxemburgischen, lothringischen und im rechtsrheinischen Gebiet bedeutend, wenn er auch durch Zuwachs in der Eifel, an der Saar und im Hunsrück gemildert wurde. Als gute graphische Ergänzung des Handbuches des Bistums Trier finden wir alle Klöster, Stifte, Pfarrkirchen, Filialen und Kapellen in der Karte verzeichnet.

Überschaun wir diese mit viel Fleiß und Akribie geleistete Arbeit, so erhebt sich der Wunsch, daß sie nicht nur belehrend, sondern auch Geistliche und Laien besonders in den Pfarrgemeinden zu eigener Forschung anregend wirken möge. Es sei hier auf die leider nur unzureichend gepflegte Patrozinienforschung hingewiesen, welche für die Entstehung der Pfarreien und der Kirchenorganisation wichtige Aufschlüsse geben kann. Aber auch die bislang nur vermuteten, auf der Karte strichliert gezeichneten Römerstraßen mahnen zur Ergänzung und Mitarbeit an der Erforschung der uralten christlichen Trierer Landschaft.

Trier.

Dr. Richard Laufner

Professor Dr. Fritz Tillmann (Bonn) zum Gedächtnis

Im 79. Lebensjahre ist am 24. 3. 1953 der emeritierte Professor für katholische Moraltheologie an der Universität Bonn, Dr. theol., Dr. med. h. c. Fritz Tillmann, gestorben. Die Lebensarbeit dieses Mannes ist so reich, daß sie eine eingehende Würdigung verdient. Man kann sie unter dreifachem Gesichtspunkt sehen: seine Sorge für die akademische Jugend, seine biblischen Forschungen und sein eigentliches Lebenswerk, die Moraltheologie. Wie er ganz Priester und Seelsorger war, ließ er sich auch in seinem wissenschaftlichen Arbeiten von dem Worte Hermann Schells leiten: „Auch Wissenschaft ist Seelsorge und Jüngerschaft des Guten Hirten.“

1908 habilitierte er sich für neutestamentliche Exegese, und seine besondere Liebe galt dieser Disziplin auch später. Er schrieb die Untersuchungen: Der Menschensohn, Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen, Die Quellen des Lebens Jesu, Die Frömmigkeit des Herrn und seines Apostels Paulus, einen Kommentar zu den Schriften des NT., die sog. „Bonner Bibel“, in dem er selbst das Johannesevangelium und die Gefangenschaftsbriefe bearbeitete, und eine eigene Übersetzung des NT. Aus dieser Arbeit erwuchsen dann die Erklärungen der Sonntagsepisteln und -evangelien, denen später Erklärungen der Festtagslesungen und frei gewählter Perikopen folgten. Viele Seelsorger danken ihm für diese zuverlässige Wegweisung zu einer lebendigen Verkündigung des Wortes Gottes.

Wollte er in seinen biblischen Schriften Wissenschaft und Leben miteinander verknüpfen, so mußte das für die Moralthologie besonders gelten, die er von 1913—1940 in Bonn lehrte. So kann es nicht verwundern, daß er sie von der Bibel aus stärker begründete und unter der Idee der Nachfolge Christi aufbaute. Er knüpfte damit an Bestrebungen des neunzehnten Jahrhunderts in Tübingen an, wo Hirscher seine Moral als „Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit“ geschrieben hatte. Tillmanns sechsbändiges Handbuch der katholischen Sittenlehre ist so bekannt, daß es hier nicht mehr eigens charakterisiert werden muß. Den drei Bänden „Idee und Verwirklichung der Nachfolge Christi“, die er selbst schrieb, und den Philosophischen und Psychologischen Grundlagen, die seine Schüler Steinbüchel und Müncker bearbeiteten, hat jetzt sein Schüler und Nachfolger Schöllgen eine Soziologie hinzugefügt. Über den Kreis der Theologen hinaus suchen und finden hier aufgeschlossene Laien eine positive Darstellung der katholischen Sittenlehre, von der die „Laienmoral“ oder „Der Meister ruft“ eine kürzere Zusammenfassung bietet. In dem Lehrbuch für den Religionsunterricht an höheren Schulen: „Licht und Leben“ verfolgt er mit seinen Mitarbeitern P. J. Junglas u. a. das gleiche Ziel: junge Menschen zu christlichen Persönlichkeiten zu bilden im Lichte der Erkenntnis und des Glaubens, entzündet am Vorbild des Herrn und seiner Nachahmer, der Heiligen. In der Sammlung: „Abhandlungen aus Ethik und Moral“ erschien eine Reihe wertvoller Veröffentlichungen, besonders seiner Schüler. Seinem Bemühen um echte Volksbildung dankt der Borromäusverein rege Förderung und die bekannte „Bonner Buchgemeinde“ ihr Entstehen.

In starkem Maße setzte Tillmann sich ein für die Interessen der deutschen Hochschulen. In der schwierigen Zeit 1919—21 leitete er als Rektor Magnificus die Bonner Universität und war von 1929—33 Vorsitzender des von ihm mitbegründeten Hochschulverbandes.

Seine Persönlichkeit übte einen ungewöhnlichen Einfluß auf die Studenten aus. So anregend wie seine Schriften, so lebendig und fesselnd war Tillmanns akademische Lehrtätigkeit, so daß er einen großen Schülerkreis fand. Für das geistige und leibliche Wohl der Studenten arbeitete er unermüdlich als junger Studentenseelsorger wie als Professor bis in seine alten Tage. Das Bonner Studentenwerk und Studentenhaus und das nach ihm benannte neue Studentenwohnhaus halten die Erinnerung an seine väterliche Sorge um die akademische Jugend wach.

Neben den vielen, die bei ihm wissenschaftliche Förderung fanden, suchten ungezählte junge und alte Menschen ihn als verstehenden, gütigen Menschen und priesterlichen Berater auf. Wer immer als Freund, Schüler oder Rat-suchender zu seinem Haus in Bonn und Rhöndorf hinaufstieg, ging reicher wieder von dannen. Alle, die ihm begegnet sind, mögen betend sein Andenken bewahren, auf daß Gottes „Licht und Leben“ in vollendetem Maße ihm zuteil werde.

Trier

Prof. Dr. N. Seelhammer

BIBELWISSENSCHAFT

Coppens, J.: Vom christlichen Verständnis des Alten Testaments — Folia Lovaniensia 3/4. Brügge: Desclée de Brouwer und Freiburg: Herder 1952. 99 S. br. bfrs 50,-.
 Schildenberger, Johannes OSB: Vom Geheimnis des Gotteswortes. Heidelberg: Kerle 1950. XVI, 351 S. geb. 15,80 DM.

de la Croix, Paul-Marie OCD: L'Ancien Testament source de vie spirituelle. Les Etudes Carmelitaines. Desclée de Brouwer o. J. br. 225,- belg. frcs.

Bückers, Hermann CSSR: Die Bücher der Chronik. Freiburg: Herder 1952. (Herders: Bibelkommentar IV, 1). XII, 380 S. Ln, 21,- DM, Subs. pr. Ln, 18,- DM.

Die Schrift des Löwener Alttestamentlers J. Coppens ist der Abdruck eines Vortrages, den der Verfasser in Bonn und Münster auf Einladung der dortigen Theologischen Fakultäten im Juli 1951 gehalten hat. Hinzugefügt ist eine umfangreiche und wertvolle Zusammenstellung alter und neuer Literatur über die „Harmonie der beiden Testamente“. Der Verfasser geht aus von dem neuen lebendigen Interesse an der Bibel und besonders am AT, das durch die Bibelbewegung allenthalben geweckt wurde, vor allem in Frankreich, wo neben Theologen wie den Jesuitenprofessoren Jean Daniélou und Henri de Lubac auch Laienschriftsteller erfolgreich dafür tätig sind, wie Daniel-Rops und auf seine stark persönliche Art Paul Claudel. Diese Bewegung ist nicht ganz zufrieden mit der bisherigen wissenschaftlichen Exegese, die ihre Bemühungen zu einseitig auf das buchstäbliche und geschichtliche Verständnis des alttestamentlichen Textes gerichtet und dadurch das AT für uns zu einem rein geschichtlichen Buch gemacht habe. Man verlangt über diese historisch-kritische Exegese hinaus nach einer „exégèse spirituelle“, die uns das AT als lebendige, auch an den heutigen Menschen gerichtete göttliche Offenbarung zeigen soll. Sie dürfe uns nicht nur ein geschichtlich-theologisches Verständnis des AT geben, sondern müsse uns vor allem seinen heilsgeschichtlichen, d. h. christologischen Sinn erschließen. Nur so könne das AT für den christlichen Leser wieder ein aktuelles Buch werden. Als Weg zu dieser christologischen Deutung de AT betrachten die Rufer nach der exégèse spirituelle, angeregt durch das Studium der patristischen Schrifterklärung, die typologische Deutung des AT, die in den Personen und Geschehnissen des AT Typen oder Vorbilder neutestamentlicher Realitäten sieht. Es geht hierbei nicht um die grundsätzliche Berechtigung typologischer Deutung atl. Stücke. Diese ist in der katholischen Bibelwissenschaft nie bestritten worden. Es geht vielmehr um die Methode der typologischen Deutung und um ihren Umfang. Coppens warnt vor einseitiger Überschätzung ihrer Bedeutung: „Das allgemein-gültige und allgemein erwünschte Heilmittel, um, was der kritischen Exégèse fehlt, wundervoll und providentiell auszufüllen, ist sie nicht“ (S. 15). Aber mit der Forderung nach einer Erneuerung und theologischen Vertiefung der Exegese findet man heute keinen Widerspruch bei den Vertretern der katholischen Bibelwissenschaft.

Beweis dafür ist das Buch Schildenbergers. Er nennt es eine „biblische Hermeneutik“, und er hält sich auch an den äußern Rahmen eines hermeneutischen Lehrbuchs, wenn er im I. Teil „die Grundlagen für das Verständnis der Heiligen Schrift“ (Inspiration) und im II. Teil den „Weg zum Verständnis der Heiligen Schrift“ behandelt, indem er die biblische Sprache, Denk- und Ausdrucksweise, die verschiedenen literarischen Arten und schließlich den „geistigen Sinn“ der Bibel eingehend darlegt. Aber das Werk bietet mehr als diese Bezeichnung und ihr Rahmen erwarten lassen. Sch. will „dem gläubigen Katholiken helfen, die Schwierigkeiten der Heiligen Schrift zu lösen, und ihn positiv in den Sinn des Gotteswortes einführen“ (S. IX). Darum hat er sich nicht begnügt, ein theoretisches Lehrbuch zu schreiben, sondern eine Fülle von Beispielen herangezogen, mit denen er die theoretischen Darlegungen erläutert. So findet der Leser hier auf die meisten Fragen, die er an den biblischen Text hat, eine Antwort. Daß nicht jede Lösung endgültig sein kann und will, braucht nicht gesagt zu werden, da hier kein Raum ist, um Einzelheiten zu erörtern. Für unsere Leser, die ein aufrichtiges und sachliches Urteil über den Wert des Buches wünschen, genügt es zu sagen, daß Schildenbergers Lösungen überall auf gründlicher Sachkenntnis beruhen und mit ruhiger Objektivität gegenüber dem Text und den sachlichen Gegebenheiten sowie mit einem aufgeschlossenen theologischen Verständnis vertreten werden. Niemand wird die Anschaffung dieses Buches bereuen, das der Verlag lobenswerterweise zu einem für den Umfang sehr billigen Preise herausgebracht hat.

Das Buch des Karmeliten P. Paul-Marie stammt aus der französischen Bibelbewegung und will in deren Sinne in das Verständnis des AT einführen. Der Verfasser läßt die direkte Behandlung der „Schwierigkeiten“ beiseite, um deren Lösung sich die wissen-

schaftliche Exegese bemüht. Nicht, weil er deren Arbeit ablehnte, er setzt sie vielmehr voraus und kennt ihre wesentlichen Ergebnisse, wie sein Buch verrät. Er will eine „étude directe“ des AT bieten, die dem Leser die „réalités spirituelles“, den geistigen Gehalt und die geistigen Werte des AT erschließt. Das Buch ist aber auch keine Theologie des AT, wenn auch der theologische Gehalt des AT in wesentlicher Zusammenfassung darin erscheint, auch nicht eine Darstellung der alttestamentlichen Frömmigkeit. Es will den Inhalt des AT nicht zum Gegenstand theoretischer Darlegung machen, sondern ihn unmittelbar wirksam machen für die Frömmigkeit des heutigen Menschen. Der Verfasser schreibt mit einer Vertrautheit mit dem Gedankengut des AT, die nur in einem gründlichen Studium erwachsen sein kann, und mit einem feinen Sinn für die „réalités spirituelles“, für das was ewig gültig und ewig lebendig bleibt an der alttestamentlichen Gottesoffenbarung. Man kann sein Buch kurz loben, wenn man sagt: Er hat über die „spiritualité“ des AT ein wirklich „spirituelles“ Buch geschrieben. Möge es auch bei uns zahlreiche Leser finden!

P. Bückers gibt zunächst eine kurze aber gut orientierte „Einführung“ in das Werk des „Chronisten“ (Chr.), zu dem außer den beiden Büchern der Chronik auch die Bb, Esdras und Nehemias gehören. Er legt besonders Wert darauf, die religiös-erzieherische Absicht klarzustellen, die Chr. mit seinem Werk verfolgt. Denn er sieht mit Recht darin den Schlüssel zum Verständnis der besonderen Eigenart des chronistischen Geschichtswerkes, das sich in seinem Inhalt weitgehend mit den Samuel- und Königsbüchern berührt, aber auch auffällig von ihnen unterscheidet. Man hat die Chronik bisweilen charakterisieren wollen als eine Geschichte des Tempels und des Tempelkultes, oder der Leviten, oder des davidischen Königshauses, B. lehnt diese Bezeichnungen als zu eng ab und sieht mit Recht in dem Werk „eine Darstellung der Geschichte Israels in nachexilischer Schau zu einem besonderen Zweck“. Und zwar „ist es die Absicht des Chr., die alttestamentliche Theokratie und ihr Versagen darzustellen, wie es sich dem nachexilischen Judentum als Problem aufdrängte“ (S. 13). Von hier aus erklärt sich nach B. die Auswahl des Stoffes und seine Gruppierung um die beiden Hauptpunkte, um den Tempel als den irdischen Thron des göttlichen Königs und um den „menschlichen Stellvertreter des Gottkönigs, den Herrscher aus dem Hause David, den einzig berechtigten Erben des Gottesthrons“ (S. 13). Deshalb übergeht Chr. die Geschichte des abtrünnigen Nordreiches ganz und begnügt sich auch für die vordavidische Zeit mit einer Reihe genealogischer Dokumente. „Denn vor David bestand in Israel noch keine vollkommene Theokratie.“ (I. c.) Mit dieser Betrachtungsweise hat wohl B. das Richtige getroffen. Es ist aber zu beachten, daß nach B. nicht nur die Errichtung der Theokratie in Israel das Thema des Chr. ist, sondern ebenso sehr das Versagen der menschlichen Träger und Werkzeuge der Theokratie. Damit habe der Chr. die von der nachexilischen Gemeinde erhobene ungeduldige Frage nach der Erfüllung der dem Hause David gegebenen Verheißungen beantworten wollen mit der mahnenden und warnenden Feststellung: „Nicht Gott, sondern Israel hat versagt und Gottes Werk zugrunde gerichtet. Für die lebende Generation entsteht die Gewissensfrage, was sie tun muß, um das messianische Gottesreich herbeizuführen“ (S. 14). Mit dieser Auffassung gelingt es B., die Entstehung der Chronik in den inneren Zusammenhang der nachexilischen religiösen Entwicklung einzufügen. In der Frage nach ihrer genaueren Entstehungszeit entscheidet er sich für die „jüngere Datierung“ zwischen 30–250 v. Chr., im Unterschied von der älteren Datierung um etwa 400 v. Chr., die neuerdings von W. F. Albright und W. Rudolph, Esra und Nehemia, 1949 (S. XXV), vertreten wird. Im Kommentar selbst geht, entsprechend der allgemeinen Richtung der Herderbibel, das Bemühen des Verfassers nicht so sehr auf die Einzelerklärung als auf die Darstellung der religiösen Bedeutung des Textes nicht nur für die eigene Zeit des Chr., sondern auch noch für die Gegenwart.

H. Junker

Bibel-Lexikon, hrsg. v. Herbert Haag. Zweite Lieferung (Sp. 197/388). Einsiedeln: Benziger. Subskr.-Pr. 8,80 DM.

Die zweite Lieferung des „Bibel-Lexikons“ rechtfertigt die warme Empfehlung, die dem Werk bei der Anzeige der ersten Lieferung in dieser Zeitschrift (Jg. 61, 1952, S. 234) gegeben wurde. Ein Artikel, wie z. B. der über die „Brüder Jesu“, empfiehlt sich gleicherweise durch klare Darlegung wie durch sachliche Begründung. Nirgendwo werden alte Gleise ausgetreten, sondern man gibt bereitwillig neuen Antworten auf alte Fragen Raum. So werden bei der „Ehescheidung“, allerdings mit einiger Zurückhaltung, die Versuche erwähnt, für die Ehescheidungsklausel bei Matthäus (5, 32 u. 19, 9) die Lösung zu finden durch eine neue sprachliche Deutung der griechischen Partikeln *parektos*, bzw. *me epi*, oder des Begriffes der *porneia*, die Botschaft mit Berufung auf rabbinischen Sprachgebrauch nicht als Ehebruch, sondern als illegitimes Verhältnis oder Konkubinat deuten will. Allenthalben ist neueste Literatur verzeichnet, wenn auch nicht überall in die Artikel selbst eingearbeitet (vgl. „Blutbräutigam“). Die Andeutung bei „Bild“ (Sp. 242), daß durch Nichtbeachtung „der ursprünglichen Unterscheidung zwischen Schnitzbild (*pesel*) und Gußbild (*masseka*)“ Unklarheiten entstanden seien, trifft schwerlich für die ursprünglichen Texte selbst zu. Das Wort *masseka* bedeutet

eigentlich „(Metall) guß“ und bezeichnet in den älteren Texten kein massives Gußbild, sondern einen dünnen plastisch modellierten Metallüberzug, der um einen hölzernen oder tönernen Kern gelegt wurde, und *pesel* bedeutet das massive, aus Holz oder Stein geschnittene oder aus Ton modellierte Bild und wird auch gebraucht für den hölzernen oder tönernen Kern der mit plastischem Metallüberzug bekleideten Bilder. Darum liegt z. B. Richt. 17, 3 keine unklare Ausdrucksweise vor, sondern „*pesel u-masseka*“ bezeichnet dort nur ein einziges Bild: „ein *pesel* mit einer *masseka*“, d. h. ein Bild, bei dem ein Kern aus Holz oder Ton mit einem Metallüberzug umkleidet war.

H. Junker

MORALTHEOLOGIE

Noldin, H. SJ: *Summa Theologiae Moralis*. Vol. 1 *De Principiis*, Editio XXX quam paravit Godefridus Heinz SJ. Oeniponte: Rauch 1952.

Die große Zahl der Auflagen dieses bekannten Handbuches ist ein Beweis dafür, daß es sich bestens bewährt hat. Ein Theologe, der seine Moraltheologie nach Noldin studiert, erwirbt sich gediegene Kenntnisse und ein gutes Rüstzeug für seine priesterliche Tätigkeit. Noldins Handbuch will eine Grundlage legen ohne ausschließlich zu sein. Die lateinische Sprache ist nicht nur der Tradition wegen beibehalten, sondern auch wegen der internationalen Verbreitung. Die neue Auflage hat im allgemeinen den früheren Text unverändert beibehalten, aber auch einige Nummern neu bearbeitet und Ergänzungen hinzugefügt. Das Schriftbild ist angenehm verbessert. Neuere Literatur hätte u. E. noch reichlicher angeführt werden sollen, einmal als Anregung für den Studenten und auch für den Seelsorger, aber auch als Erweis dafür, daß das Buch auf der Höhe der jetzigen Forschung steht.

N. Seelhammer

Lorson, Pierre SJ: *Wehrpflicht und christliches Gewissen*. Frankfurt: Knecht (1952). 236 S. br. 5,80 DM.

Das in diesem, aus dem Französischen übersetzten Buche behandelte Thema ist wahrhaftig aktuell. L. geht den Gründen nach, die gegen den Militärdienst vorgebracht werden und wägt sachlich das Für und Wider ab. Die Schwierigkeit der Frage erhellet aus der verschiedenen Stellungnahme der Staaten, aus den Aussagen der christlichen Schriftsteller und Theologen, die nicht ganz einheitlich sind, aus den Verlautbarungen der letzten Päpste. L. kommt in seinen klugen Ausführungen zu dem Ergebnis: Der Angriffskrieg ist unsittlich. Es ist fraglich, ob ein moderner Krieg noch sittlich sein kann. Die Kirche verbietet die gerechte Verteidigung nicht. Darum kann auch die Teilnahme an dieser Verteidigung nicht schlechthin als unerlaubt bezeichnet werden. Militärdienst im Frieden ist noch weniger in sich schlecht. Man muß von zwei Übeln das geringere wählen. Notwendig ist, daß jeder nach seinem wohlunterrichteten Gewissen handelt. — Ein glücklicher Versuch ist das 9. Kapitel: Lösung praktischer Fälle!

N. Seelhammer

Stratmann, Franziskus OP: *Die Heiligen und der Staat*. Bd. 4. Frankfurt/Main: Knecht 1952. 213 S. Ln. 7,- DM.

Was bei den von St. Behandelten Heiligen besonders deutlich wird, ist die zu allen Zeiten und für alle Christen wiederkehrende Problematik, daß sie als Staatsbürger in dieser Welt leben und zugleich zum Gottesreich gehören, das nicht von dieser Welt ist. Die ewige Versuchung irdischer Machtposition zum totalen Anspruch steht dem Gesetze Gottes und der Aufgabe der Kirche so oft entgegen, daß daraus für die Christen jeder Zeit schwierige Situationen entstehen. Das war in der Begegnung der jungen Kirche mit Rom und Byzanz und mit den germanischen Stämmen ebenso wie heute. — Mit großer Sachkenntnis zeigt St. dies für die Zeit von Leo I. bis Nikolaus I. So entsteht eine gute Darstellung dieser Päpste und ihrer Zeit, aus der auch die Christen unserer Zeit die ihnen gestellte Aufgabe erkennen können. Das Buch ist eine ebenso interessante wie lehrreiche Lektüre.

N. Seelhammer

Bienert, Walter: *Krieg, Kriegsdienst und Kriegsdienstverweigerung*. (Nach der Botschaft des Neuen Testamentes.) Stuttgart: Evgi. Verlagswerk (1952).

Dieses Bändchen in der Schriftenreihe der Bekennenden Kirche liefert einen guten Beitrag zu dem aktuellen Thema. B. sieht den subjektiven Ursprung des Krieges in der Machtgier des Staates, daher ist „Kriegsmachen“ als Angriff Sünde. Der Staat ist aber berechtigt und verpflichtet, ungerechte Angriffe mit Gewalt abzuwehren. Kriegsdienstverweigerung ist nur bei sicherem Gewissen über die Ungerechtigkeit des Krieges erlaubt. Das Wichtigste ist positive Arbeit für den Frieden. — Wenn auch der katholische Theologe in Einzelheiten anderer Meinung sein wird, so kann er dem Buch als ganzem gern zustimmen. Es ist eine gute Ergänzung zu den Schriften von W. Schöllgen und F. Stratmann über dasselbe Thema.

Seelhammer

Dobbelstein, Hermann: Psychiatrie und Seelsorge. Eine praktische Anleitung für Seelsorger und ihre Hilfskräfte. Freiburg: Herder (1952). 174 S. kart. 6,80 DM.

Der Verf. dieser Schrift weiß, daß neben dem Arzt auch der Seelsorger seelisch kranke Menschen zu betreuen hat. Zwar haben beide eine verschiedene Aufgabe. Wenn auch der Priester den Arzt nicht ersetzen soll und kann, ist es doch wichtig, daß er die häufigsten Geisteskrankheiten und ihre Erscheinungsmerkmale kennt und auch Bescheid weiß über die Heilversuche und ihre Aussicht auf Erfolg. In dem vorliegenden Buch hat D. eine gute Einführung dazu geschrieben. Er unterscheidet mit Recht Psychopathien, Neurosen und Psychosen. Nur diese letzten behandelt er. Seine klaren, durch Beispiele illustrierten Ausführungen ermöglichen dem Seelsorger, Geisteskrankheit leichter zu erkennen, und geben praktische Hinweise für die Möglichkeit seelsorglicher Betreuung. Ein Anhang gibt die wichtigsten gesetzlichen Bestimmungen und verdeutlicht eine Reihe psychiatrischer Fachausdrücke. D. hat damit ein Buch geschrieben, das wir dem Seelsorger empfehlen können.

N. Seelhammer

Fuchs, Josef, SJ: Situation und Entscheidung. Grundfragen christlicher Situationsethik. Frankfurt: Knecht (1952). 168 S. gb. 6,50 DM.

Ein aktuelles Buch! Fuchs geht den mit der Situationsethik zusammenhängenden Fragen nach und gewinnt in grundsätzlichen Überlegungen die richtige Stellungnahme dazu. Die Bedenken, die man zunächst bei der starken Betonung der Einmaligkeit jedes Menschen haben möchte, werden dadurch überwunden, daß F. die gleiche menschliche Natur und die Bezogenheit des einzelnen auf Gott und die ganze Schöpfung ebenfalls als einen Teil der Situation aufzeigt und demgemäß auch die Bedeutung des Allgemeinen wertet. Die Ausführungen wollen die Möglichkeit christlicher Situationsethik positiv dardrücken und so dem Anliegen, das darin steckt, gerecht werden. Ed. Hengstenbergs Begriff „Vorentscheidung“ hat F. in guter Weise mit hineingearbeitet. Erfreulicherweise zeigt er neben der positiven Erörterung der Epikie auch die Kasuistik in ihrem wirklichen Werte. Man möchte vielleicht den Abschnitt über „Verantwortung“ eingehender und tiefer behandelt sehen. Die Ausführungen über die Situation, den Willen Gottes, das Gewissen geben dem Büchlein einen moraltheologischen Wert und lassen es für den Seelsorger einen guten Berater sein.

N. Seelhammer

Hörmann, Karl: Leben in Christus. Zusammenhänge zwischen Dogma und Sitte bei den Apostolischen Vätern. Wien: Herold (1952). 348 S. br. 12,50 DM.

Das Buch ist ein guter Beitrag zur Geschichte der Moraltheologie, die bekanntlich noch vieler Einzeluntersuchungen bedarf, ehe sie als Ganzes geschrieben werden kann. H. untersucht die Schriften des Ignatius von Antiochien, des Polykarp von Smyrna, den 1. und 2. Clemensbrief, den Barnabasbrief und den Pastor Hermas nach ihrem Gehalt an sittlichen Lehren und deren Motivierung. Als sittliche Norm findet er bei allen: den Willen und das Beispiel Christi, die wiederum im Willen des Vaters stehen. Da in der Väterzeit die Moraltheologie und die Dogmatik noch nicht getrennt sind, ergibt sich ungezwungen die dogmatische Begründung für das sittliche Leben der Christen: die Stellung Christi zu seinem Vater, das Beispiel seines menschlichen Lebens und sein sakramental-mystisches Weiterwirken in der Kirche. Für den, der in Gemeinschaft mit Christus lebt, sind die sittlichen Forderungen nicht fremd und führen das christliche Leben zur Vollendung. „Leben in Christus“ gestaltet organisch das „Leben wie Christus“. Das in einfacher Sprache geschriebene Buch ist trotz des immer wiederkehrenden Schemas interessant und ein guter Versuch, die Vielheit der christlichen sittlichen Lehren auf eine einheitliche Form und Begründung zu bringen: Nachahmung Christi und des Vaters. (Vgl. dazu Fritz Tillmann: die katholische Sittenlehre unter der Idee der Nachfolge Christi).

N. Seelhammer

KIRCENGESCHICHTE

Schiel, Hubert: Johann Michael Sailer. 2 Bde. Regensburg: Pustet 1948. 1952. Bd. 1: Leben und Persönlichkeit. 773 S. 6 Bildtafeln. Ln. 22,— DM. Bd. 2: Briefe. 719 S. 3 Bildtafeln, 1 Briefeffaksimile. Ln. 35,— DM.

Geiselmann, Josef Rupert: Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche. Johann Michael Sailers Verständnis der Kirche geistesgeschichtlich gedeutet. Stuttgart: Schwaben-Verl. 1952. 285 S. Ln. 12,— DM.

Während der 1948 erschienene Bd. 1 Leben und Persönlichkeit Sailers teils aus der Feder H. Schiels, teils durch Selbstzeugnisse Sailers und Briefe oder literarische Äußerungen seiner Zeitgenossen zur Darstellung brachte, enthält Bd. 2 nur Briefe von Sailer selbst. Der Hrsg. hat sie in 25jähriger Beschäftigung mit diesem bedeutendsten Kopf des kath. Deutschlands zwischen Aufklärung und Romantik liebevoll gesammelt und legt sie nun — zu vier Fünftel erstmalig — reich kommentiert der Öffentlichkeit vor, eine äußerst dankenswerte und hoch anzuerkennende Leistung. Wer die beiden umfangreichen Bände durcharbeitet, wobei das dem 2. Bd. beigegebene Personen- und Ortsregister, die Verzeichnisse über Fundort der Briefe, Briefempfänger, Sailers Reisen,

das Schrifttum von und über Sailer ausgezeichnete Dienste leisten, findet sich reich belohnt. Die persönlichen Beziehungen Sailers, die hier zutage treten, vor allem in Bayern, Schwaben und der Schweiz, aber auch hinüber nach Österreich, Schlesien, Norddeutschland, ins Rheinland und nach Westfalen, offenbaren bereits den geistigen und religiösen Einfluß, den dieser Mann im kath. Deutschland seiner Zeit ausgeübt hat — von den Wirkungen seiner Schriften ganz abgesehen. In Trier und an der Mosel hat der viel Gereiste nicht gewillt. Die Beziehungen zu der im äußersten Westen Deutschlands gelegenen Diözese beschränkten sich auf den Kreis des Fabrikanten und Stadtrats Hermann Joseph Dietz in Koblenz, das Sailer im Oktober und November 1818 kurz berührte, um bei einer späteren sommerlichen Reise (1827) dort abzustiegen. Damals hielt er den Soeurs de Saint Charles im Hospital „eine herrliche Rede“ (Clem. Brentano: I, 679), und er ließ Dietz versichern, daß es ihm in Koblenz bes. wohl gefallen (II, 517) und daß er „die lieben Koblenzer Freunde stets mit im Herzen trage“ (II, 528). Im übrigen waren die Berührungen Sailers mit der Trierer Diözese mehr indirekter Art: er verfaßte für ihren Oberhirten Klemens Wenzelsus die Hirtenbriefe v. 1. II. 1783 und Januar 1790 (I, 76.159); zwei Schreiben an v. Hommer (II, 476.481) tragen amtlichen Charakter; ihm war Sailer auch dafür verpflichtet, daß er seinen Schützling Martin Boos als Pfarrer in Sayn angestellt hatte (II, 481). — Als Corrigenda seien nebenbei vermerkt: Der I, 179 angeführte „von W. V. . . am kurköln. Hofe“ ist v. Wreden, Vorleser des Erzb. v. Köln (der spätere Mainzer Bischofskandidat); das II, 353 erwähnte Erbauungsbuch Deresers ist nicht identisch mit dem „Kath. Gebetbuch“ desselben Verf. (so II, 589 Nr. 343. Verlagsort übrigens: Rothenburg o. d. T., nicht Rottenburg); es handelt sich hier um das 4bändige „Deutsche Brevier für Stiftsdamen und Klosterfrauen und jeden guten Christen. Erbauungsbuch für kath. Christen auf alle Tage des Kirchenjahres“ (6. Aufl. Rothenburg o. d. T. 1809). — Zu S. 598 Nr. 427: 1819 war Hommer noch nicht Bischof.

Nicht minder bedeutsam ist die Studie Geiselmanns. Sailer hat keine systematische Schrift über die Kirche geschrieben, aber sein ganzes Denken und Reden galt der Kirche. Die Frage, die G. aufwirft, gilt dem geistes- und theologiegeschichtlichen Standort Sailers. Ist S. Ausläufer oder Überwinder der Aufklärung im kath. Raum? Man hat sie bisher verschieden beantwortet. Tatsächlich sind die vielfachen Äußerungen Sailers sehr gegensätzlich. Da er aber selber auf den dialektischen Grundzug seiner Theologie hingewiesen hat, liegt hier der Schlüssel zur Lösung des Problems. Vf. stellt daher die Äußerungen Sailers wieder hinein in die konkrete Dialektik, aus der sie geboren, macht sie aus dem Gegensatz zur Ideologie der jeweiligen geistesgeschichtlichen Entwicklungsphase verständlich. Sailer war allen geistigen Bewegungen gegenüber sowohl aufnahmebereit wie Distanz haltend, er hat sich keiner Richtung verschrieben, aber das Aufnahmefähige verarbeitet. G. legt die Entwicklung des Sailerischen Kirchenbegriffs offen und zeigt, daß er seine Abrundung unter dem Einfluß der romantischen Ideenwelt gefunden hat: Die Organismusidee wird für Sailer das „konstruktive Prinzip, durch das die innerlich-mystische Seite der Kirche mit der sichtbar-juridischen verbunden wird“. Damit hat S. den Standpunkt seiner Jugendschriften nicht aufgegeben, sondern deren entscheidende Erkenntnisse in sein Verständnis der Kirche aufgenommen. Die gehaltvolle und anregende Studie gibt Klarheit darüber, wie weit Möhler und die Tübinger Schule Sailer verpflichtet sind, wo die Grenzen des Sailerischen Kirchenbegriffs liegen und die Tübinger beginnen.

E. Hegel

Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte Bd. 4. Speyer: Jaeger 1952. 392 S. br. 12,— DM, geb. 15,— DM.

Der vorliegende Band enthält wieder eine Anzahl ausgezeichnete Beiträge, die auch von wesentlicher Bedeutung für die Trierer Bistumsgeschichte sind. N. Irsch zeichnet „die Stellung des Trierischen Raumes im mittelrheinischen Gebiet“. Des 250. Geburtstages des Trierer Weihbischofs Joh. Nik. von Hontheim gedenkt L. Just. E. Zenz legt „die kirchenpolitischen Beziehungen zwischen dem Erzstift Trier und Frankreich nach dem Ausbruch der Französischen Revolution“ dar. F. Pauly bietet eine bisher unveröffentlichte Zusammenstellung der Pfarreien des Landkapitels Zell aus dem Jahre 1552 mit Angaben über Kirchenpatron, Kollator, Stelleninhaber und Haferabgabe an den Archidiakon. L. Ueding gibt den Inhalt von Visitationsprotokollen des Archidiakonates Dietkirchen aus dem Jahre 1664 wieder. Th. Schieffer bringt in seinem Beitrag „Cluniazensische oder Gorzische Reformbewegung“ ein Resumé des Buches von Kassius Hallinger, Gorze-Kluny, wobei auch auf die Bedeutung der Trierer Abtei St. Maximin für die Klosterreform hingewiesen wird. Die Tätigkeit der Dominikaner im Erzbistum Trier behandelt G. M. Löhr in seinem Beitrag „Der Dominikanerorden und seine Wirksamkeit im mittelrheinischen Raum“. Erwähnt sei noch ein Nachruf für Erzbischof Bornewasser aus der Feder von A. Heintz. — Aus dem sonstigen reichen Inhalt sei hervorgehoben ein Beitrag von E. Hegel „Thaddaeus Anton Deresers Studium und Lehrtätigkeit an der Universität Heidelberg“, ein Beitrag zur kath. Aufklärung in Deutschland. Weitere Beiträge über die Geschichte der übrigen mittelrheinischen Bistümer beweisen, daß die Herausgabe des „Archivs für mittelrheinische Kirchengeschichte“ eine vorhandene empfindliche Lücke geschlossen hat und eine notwendige Tat war. — J. Torsy

GEISTLICHES LEBEN

Terra Carmeli, Jahrbuch zur Pflege karmelitanischen Geistes und Erforschung karmelitanischer Geschichte. Herausgegeben von der Provinz der Unbeschuhten Karmeliten Bayerns. Abensberg/Ndb: Verlag Josef Kral u. Co. 1951.

Die Unbeschuhten Karmeliten der Provinz Bayern beabsichtigen, künftig ein Jahrbuch zur Pflege karmelitanischen Geistes und karmelitanischer Geschichte herauszugeben. Das Jahrbuch wendet sich an alle, die für Fragen des inneren Lebens aufgeschlossen sind, und sucht sie mit dem Geiste der heiligen Theresia und des heiligen Johannes vom Kreuz, sowie der großen Lehrer dieser Schule vertraut zu machen (in: „Zum Geleit“). Gleich die erste Nummer, die im Dezember 1951, anlässlich der 700-Jahr-Feier der Überreichung des Skapulierers erschien, bezeugt dies. P. Otho Merl spricht dort nämlich über die geistige Struktur des Karmel: „Das spezifische Ziel des Lebens im Karmel ist die contemplatio infusa“ (S. 11). Für dieses Ziel sucht sich der Karmelit durch „Großmut - Edelmut - Demut“ (gleich Armut, Keuschheit, Gehorsam in karmelitanischer Ausprägung) vorzubereiten. Der bereits verstorbene P. Macarius Wengel gibt in seinem Artikel „Mystik als Begegnung und Aufbruch“ einen Einblick in das Wesen der Mystik im Anschluß an Johannes vom Kreuz und die heilige Theresia: Im Vergleich zur pantheisierenden Mystik ist die christliche persönliche Begegnung zwischen Mensch und Gott; im Vergleich zum gewöhnlichen Gnadenstande wird diese Begegnung dem Menschen bewußt, ein Erleben der Ich-Du-Beziehung. Letzte Quelle dieses Erlebens ist die Liebe. Schwester Maria Baptista a Spiritu Sancto legt in einem Artikel „Carmelus Marianus“ dar, daß Maria „das gestaltgebende Prinzip“ des Karmel sei und Elias Vater „weil er im Geiste Mariens gelebt hat“. „In dem Maße“ nämlich „als der Karmelit marienähnlich ist, nimmt Gott von ihm Besitz und jenem geheimnisvollen Ergriffenwerden, dessen Krone die mystische Vermählung ist“, und so kommt es, daß er „Gott und der allerseeligsten Jungfrau“ seine Gelübde ablegt. — In zwei Artikeln nimmt dann P. Macarius Wengel zur Frage der Überreichung des Skapulierers und den damit verbundenen Privilegien Stellung. Die schriftlichen Quellen halten bis heute der Literarkritik nicht stand; doch steht die alte Tradition für den Wahrheitsgehalt, darin vor allem durch die Entscheidungen der Kirche bestärkt. P. Otho Merl berichtet dann noch über die Skapulierbruderschaften in Deutschland, P. Theodor Rauch über „Tiepolo und der Karmel“ und P. Alexander Schultes über „Die Darstellung U.L.Frau vom Berge Karmel in der deutschen Kunst“.

Man muß den Gedanken begrüßen, karmelitanisches Geistesgut einer breiteren Schicht zugänglich zu machen. Möchte das Jahrbuch durch eine klare, gemeinverständliche Sprache, die im wesentlichen aus den Quellen des Karmel schöpft, dazu beitragen. So ist auch einer Phänomenologie der Mystik gedient, und dann stimmt man der Auffassung Wengels gern zu: „daß die Selbstzeugnisse der Mystiker dabei als Ausgangspunkte zu gelten haben, bedarf keiner Erwägung“ (S. 77). Die theologische Betrachtung der Mystik im Karmel würde sehr interessieren.

A. J. Backes

Betschart, Ildofons OSB: Das Heilende Warten. Ein Büchlein vom Bereitwerden für die Christnacht und den Christentag. Luzern: Rex-Verlag 1951. 111 S.

Der Verfasser versteht es, Priester und Laien durch seine klaren und tiefen Gedanken im Advent auf das Weihnachtsfest und auf das Kommen Christi ins Leben des einzelnen vorzubereiten. Man wird den „Christentag“ nach der Lektüre besser verstehen und vielleicht auch leben, weil man tiefer in die „Christennacht“ geschaut hat. Die Form der kurzen Kapitel kommt dem gehetzten Menschen von heute sehr zustatten. Ich wünsche dem Schriftchen weite Verbreitung.

A. J. Backes

CHRISTLICHE VERKÜNDIGUNG

Fischer, Balthasar: Was nicht im Katechismus stand. 50 Christenlehren über die Liturgie der Kirche. Trier: Paulinusverlag 1952.

Als in den Jahren 1947–1952 die 50 Christenlehren über die hl. Liturgie mit dem Titel: „Was nicht im Katechismus stand“ im Paulinus-Blatt erschienen, konnte man aus dem Munde verwöhnter Leser, von geplagten Müttern, wie besonders von Kindermund im Unterricht das Urteil hören: Das ist das, was wir am liebsten im Paulinus lesen. Woher kommt das? Es liegt gewiß zunächst am Inhalt, ob es um Gotteshaus und hl. Zeiten, um das Beten und Opfern oder um das Grundgeheimnis der Gottverbundenheit durch die hl. Taufe geht. Diese Dinge sind ja der getauften Seele unmittelbar lebensnahe und erregen mehr als manches, was im Katechismus steht. Es liegt aber vor allem an der Form. Man spürt die Fülle, nicht nur der wissenschaftlichen Stoffbeherrschung, sondern besonders der begnadeten Art des Mitteilenskönnens. Sie ist wie die vom Heiligen Geist in der Kirche geprägte Form der liturgischen Texte, klar und fest, fern allem Verschwommenen und Süßlichen, dazu wunderschön bildhaft und voll innerer Leidenschaft; deshalb wirkt sie auf alle Kräfte der Seele und läßt sie, einmal angesprochen, nicht los. Wie einfach und klar ist doch für das Volk Gottes diese Erklärung der liturgischen Farben S. 58, und wie herrlich und packend der Unterricht über das Licht der Kerzen

S. 88. Das von dem wichtigsten Lied in der Liturgie, dem Amen S. 112, besonders am Schluß des Kanon, begreifen auch die schwächsten Kinder, und das von dem wichtigsten Gebet, dem Pater noster S. 117, möge auch jeder Priester wohl beherzigen; und das von der wichtigsten Haltung S. 121 — Die Leute rundherum —, möge die beste Wirkung des Büchleins sein. Erfreulicherweise vermeidet Verf. die Fremdwörter; schon bei dem Ausdruck „traditionstreu“ traf der Unterzeichnete im 8. Schuljahr auf keinen Ansatzpunkt. Väter und Mütter haben in diesem Büchlein ein gutes Hilfsmittel, um in der Familie Unterricht zu halten; jeder Priester- und Laienkatechet wird für sich selbst und für die christliche Unterweisung in diesen 50 Katechesen reich beschenkt. Möge die gesunde, frohmachende Kost das Volk Gottes in vielen Auflagen aufbauen. E. Engel

Rösseler, Heinrich, Die Frohbotschaft des Herrn. Paderborn: Schöningh 1953. (Lebendiger Glaube. Arbeitshefte f. d. kath. Religionsunterricht höherer Schulen. Mittelstufe H. 1) 64 S. Dazu: Beiheft für die Hand des Lehrers 32 S. Je Heft 1,20 DM.

Dr. H. Rösseler, der bekannte Verfasser von „Christlicher Glaube, ein Arbeitsbuch zum Studium und Unterricht der kath. Religion für die Oberstufe Höherer Schulen“, legt in seinem neuen Unterrichtswerk den Versuch vor, die Glaubenswahrheiten in lebendiger, ansprechender Form an den Schüler heranzutragen. Arbeitshefte werden die Bändchen genannt, von denen das erste, die Christologie enthaltend, vorliegt. Seine Methode geht darauf aus, die aktive Mitarbeit des Schülers anzuregen, um die ganze Weite des gottmenschlichen Geheimnisses in Jesus Christus durch das Studium des NT, der Quelle der christlichen Überlieferung, kennen zu lernen. Ziel der Methode ist im Blick auf die visibilia den Sinn für die bona invisibilia zu erschließen, damit die Voraussetzung geschaffen werde, den Weg der Wahrheit und des Lebens zu gehen. — In einem Beiheft für die Hand des Lehrers bietet R. Erleichterung für den Katechet im Nachschlagen wesentlicher Textstellen. Man wünschte diesem Beiheft mehr theologische Zugänge für die Erschließung der dargebotenen Textstellen, damit der Katechet, der nicht in Rösselers „Christlicher Glaube“ eingearbeitet ist, der Gefahr entginge, eine mechanistisch-mnemo-technische Behandlung des Wortes Gottes zur Methode seines Unterrichts zu machen. —

Mit Interesse erwartet man das Erscheinen der folgenden beiden geplanten Bändchen mit dem Wunsche, daß es gelingen möge, die schwierige Situation der Mittelstufe zu meistern, indem den Schülern Brücken gebaut würden zum Leben in Christus und seiner Kirche, nachdem das erste Heft einen erfreulich verheißungsvollen Anfang genommen hat. J. Zingsheim

Kampmann, Theoderich: Die Gegenwartsgestalt der Kirche und die christliche Erziehung. Paderborn: Schöningh 1951. 46 S. kart. 1,50 DM.

Die Kirche bleibt wesentlich dieselbe; doch wandelt sie ihre Gestalt. Die muß der Erzieher jeweils erfassen, um seine Bildungsaufgabe beginnen zu können. So soll er heute an die „liturgisch-kerygmatische“, die „sakramental-biblische Erneuerung“, an die Liebe zur Muttergottes, an die „Mündigsprechung des Laien“, an die „katholische Frauenbewegung“ anknüpfen. Er soll sich die „pädagogische Anthropologie“ und die „funktionale Pädagogie“ in Ergänzung der rein verstandesmäßigen zunutze machen, um sein Ziel zu erreichen, die „Unterscheidung des Christlichen“ in Wissen und Leben.

Das Vermeiden von Fremdwörtern und scharfe Trennung zwischen Darstellung der äußeren Gestalt der Kirche und dieser Gestalt als Ansatzmöglichkeit christlicher Bildung würden dem Schriftchen größere Klarheit verleihen und es noch lesenswerter machen. Am Rande dessen, was über scholastisches Denken und den durch Kierkegaard angeregten Denkansatz gesagt ist, möchte man ein Fragezeichen setzen. A. J. Backes

Bücher für Sie

*Findet überall außer-
gewöhnliche Zustim-
mung*

BALTHASAR FISCHER
Was nicht im Katechismus stand
2. Auflage

50 Christenlehren über die Liturgie der Kirche
164 Seiten, kart. mit Schutzumschlag DM 5,40
geb. mit Schutzumschlag DM 7,40

*Das allgemein als beste
Einführung aner-
kannte Werk*

JOSEF LENZ
**Der moderne deutsche und franzö-
sische Existentialismus**
199 Seiten, kart. DM 4,80

*Nach wie vor
aktuell und bedeutend*

JOSEF LORTZ
**Die Reformation als religiöses
Anliegen heute**
Vier Vorträge im Dienste der Una Sancta
285 S., Halbleinen, Schutzumschlag DM 6,80

*Die vieldiskutierte
Schicksalsfrage*

FRANZISKUS STRATMANN
Krieg und Christentum heute
192 Seiten, Halbleinen, DM 5,70

*Ein wesentliches Werk
zum Thema des
Abendlandes*

THEODOR STEINBUCHER
Große Gestalten des Abendlandes
Bild und Beispiel christlicher Verwirklichung
224 S., Ganzleinen, Schutzumschlag DM 9,60

Zu beziehen durch den Buchhandel

PAULINUS-VERLAG TRIER

Das Buch, das jeden Seelsorger angeht

ist in

dritter Auflage erschienen:

J. Wagner — D. Zähringer

Eucharistiefeier am Sonntag

232 Seit., Kart. DM 7,—, Halbl. DM 8,50 (beide mit Schutzumschlag)

Zu beziehen durch den Buchhandel

PAULINUS - VERLAG TRIER

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustrasse 7 • Fernsprecher 3115

Sortiment, Antiquariat, Lehrmittel-, Papier- u. Schreibwarenhandlung, Verlag

Schnelle, sorgfältige, reelle Besorgung von Büchern und Zeitschriften
im Rahmen der Möglichkeit!

Stets Eingang von liturgischen, theologischen und wissenschaftlichen
Neuerscheinungen.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der
Theologischen Fakultät Trier.

Schriftleiter: Dozent Dr. Karl Baus und Prof. Dr. Eduard Hegel, Trier, Rudolfinum.
Mitglieder der Schriftleitung: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Olewigerstraße 139
(Dogmatik); Prof. Dr. Wilh. Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamental-
theologie); Dozent Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Frühchristliche Literatur);
Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Olewiger Straße 26 (Liturgiewissenschaft);
Prof. Dr. Eduard Hegel, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte, Patrologie); Dozent
Dr. Linus Hofmann, Trier, Weberbachstr. 72 (Kirchenrecht, Pastoraltheologie);
Prof. Dr. Hubert Junker, Trier Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof.
Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik und Homi-
letik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft);
Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Mußner,
Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Matthias Schu-
ler, Trier, Weberbachstraße 72 (Kirchengeschichte, Patrologie); Prof. Dr. Nikol.
Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis:
15,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM. — Postscheckkonto Ludwigs-
hafen Nr. 276 32.

Bestellungen und Anzeigen an den Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 64/65. Druck:
Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

Ist das „Reich Gottes“ oder Jesus Christus die Zentralidee unserer Verkündigung?

Von Professor Dr. theol. Ignaz Backes, Trier

In den Jahren 1951 und 1952 erschien im Verlage Herder (Freiburg) in drei Teilen ein Katechismus, der als Entwurf zum neuen Katholischen Katechismus vom Deutschen Katechetenverein dargeboten wurde. Dieser Entwurf hat sehr entschieden das „Reich Gottes“ als Zentralbegriff hingestellt; z. B. heißt es in der 2. Katechese, die von unserem ewigen Ziel handelt¹: „Als Jesus bei einem vornehmen Pharisäer zu Tisch war, sagte zu ihm einer von den Tischgenossen: „Selig wer im Reiche Gottes am Mahle teilnehmen wird!“ Der 2. Teil des Katechismus hat der ersten Katechese dieses Teiles² die Worte vorangestellt: „Einst sollen die Menschen aus allen Völkern und aus allen Zeiten Gott schauen, ihn preisen und in seinem Reiche ewig selig sein.“ Der letzte Merksatz des ganzen Katechismus gibt Antwort³ auf die Frage 241: „Wie wird Gott sein Reich vollenden?“ Aus diesen Proben wird auch deutlich erkennbar, daß der Begriff des Gottesreiches darin im biblischen Sinne genommen wird.

Anders hat 1938 Joseph Andreas Jungmann in einem Aufsatz in den Stimmen der Zeit 134 (1938) 218—293 die Frage nach dem Mittelpunkt religiöser Erziehung beantwortet. Er stellt in diesem Aufsatz, der auch als Sonderdruck 1939 erschien, Christus als die Mitte der religiösen Erziehung hin. Unsere Frage greift damit hinein in die Diskussion um den Zentralbegriff der Verkündigung und der Verkündigungstheologie.

Es soll selbstverständlich keineswegs mit dieser Frage vorausgesetzt sein, daß das Gottesreich und Jesus Christus zwei Größen ganz verschiedenen Inhaltes seien, die weit voneinander abstehen. Vielmehr ist es so, daß das Gottesreich und Christus bereits in der ältesten christlichen Überlieferung unlöslich miteinander verbunden⁴, ja zuweilen fast gleichgesetzt worden sind⁵. Daher kann man nicht nur sagen: das Gottesreich ist Christi Reich⁶, sondern auch: es ist mit Jesus und in ihm gekommen⁷. Mit Recht konnte Tertullian schreiben⁸: *In evangelio est dei regnum*

¹ S. 7 ² S. 3 ³ S. 84

⁴ Vgl. Mc 10, 29 mit Mt 19, 29 und Lc 18, 29; ferner Mt 25, 1 mit Lc 12, 35—36; vgl. Act 8, 12; 28, 31; Lc 4, 21; Apoc 12, 10.

⁵ Vgl. Mc 11, 9—10 mit Mt 21, 9 und Lc 19, 38.

⁶ Vgl. Mt 16, 28 = Lc 9, 27; Lc 1, 33; 22, 29—30; 23, 42; 1 Cor 15, 24; Col 1, 13.

⁷ Mt 12, 28; Lc 17, 20.

⁸ Adv. Marc. 4, 33 (CSEL 47, 532 Kroymann).

Christus ipse. Origenes⁹ hat sogar das Wort αὐτοβασιλεία geprägt, um damit auszudrücken, wie eng Christus und das Gottesreich zusammen gehören.

Wenn wir aber den gesamten biblischen und nachbiblischen Sprachgebrauch beachten, dann ist der Unterschied nicht zu verkennen, der zwischen Christus und der βασιλεία τοῦ θεοῦ vorliegt. Diese¹⁰ ist zunächst das Königtum und die Herrschaft Gottes; sie umfaßt Christus, den Kün-der, Bringer, Inbegriff und Vollender der Gottesherrschaft, dann alle Güter, die mit der Gottesherrschaft gegeben werden, und endlich das „Reich“ als die Menschen, an denen sich das Gottkönigtum auswirkt, und als die Ordnungen und Einrichtungen dieses Reiches.

Danken wir aber an Jesus Christus, so steht vor unserem geistigen Auge der ewige Gottessohn, durch den alles geschaffen ist, der selbst Mensch und geschichtlich greifbar geworden ist, der nach seinem Tode erhöht ward und in der Herrlichkeit Gottes des Vaters thront, von dannen er wieder kommen wird als Richter.

Unsere Frage ist nicht die, ob wir die βασιλεία τοῦ θεοῦ oder Jesus Christus verkünden sollen; denn, wie gesagt, beide sind unlöslich miteinander verbunden. Es handelt sich vielmehr darum, welche der beiden voneinander verschiedenen Ideen im Mittelpunkt unserer Verkündigung stehen soll. Eine Lehre steht dann im Zentrum der Unterweisung, wenn wir immer wieder von dieser Idee ausgehen, auf sie zurückkommen und sie von wechselndem Standpunkte aus immer wieder betrachten, indem wir gewissermaßen sie umschreiten. Mit Verkündigung ist nicht nur der Unterricht gemeint, sondern auch die Predigt, die persönliche Aussprache und Beratung, sowie nicht zuletzt das öffentliche Gebet.

Wenn wir nun in Frage stellen, ob das „Gottesreich“ Mittelpunkt der Verkündigung sein soll, so wird damit keineswegs bestritten, daß die Idee der βασιλεία τοῦ θεοῦ in unserer Verkündigung einen breiten Raum einnehmen muß. Das Alte Testament, die Predigt Jesu und der Urkirche, das Vaterunser und die Liturgie bieten diese Idee so oft, daß sie nicht übersehen und nicht in den Hintergrund gedrängt werden darf. Ja, es muß um so mehr unsere Aufgabe sein, den Inhalt der βασιλεία τοῦ θεοῦ, um deren Ankunft wir täglich beten, den Gläubigen nahe zu bringen, je weniger dieses Ideal in der Gedankenwelt des modernen Menschen leuchtet und zündet.

Jesus hat wie der Täufer die Predigt von der Ankunft der βασιλεία τοῦ θεοῦ an den Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit gestellt. Damit knüpfte er an die Worte der Propheten, an die apokalyptischen Erwartungen und die rabbinische Überlieferung an. In unübertrefflicher Weise

⁹ In Mt tom. 14, 7 (GCS Lommatzsch 3, 283); vgl. Theol. Wörterbuch zum NT hrsg. von Gerhard Kittel (Stuttgart 1933 ff.) 1, 591²⁴⁻²⁸.

¹⁰ Vgl. W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristlichen Literatur, Artikel: βασιλεία

hat er in seinen Parabeln die Geheimnisse der βασιλεία τοῦ θεοῦ enthüllt und sie zugleich verhüllt gelassen. So bereitete er die Offenbarung des Geheimnisses seiner Sendung und seiner Person vor. Daß aber Jesus für alle Zeiten und Verhältnisse eine Norm aufgestellt habe, welchen methodischen Gang die christliche Verkündigung nehmen müsse, das dürfte wohl niemand ernstlich behaupten. Tatsächlich geschah die Verkündigung in der Kirche stets anders. Schon die evangelische Überlieferung stellt in den Mittelpunkt der Schriften nicht die βασιλεία τοῦ θεοῦ sondern Jesus Christus selbst. Ihn will Mt als den verheißenen Messias, Mc als den Gottessohn in Macht, Lc als den barmherzigen Heiland der Welt, Joh als den Logos der Wahrheit und des Lebens hinstellen.

Auch der Apostel Paulus ist anders als Jesus vorgegangen. Bei ihm findet sich zwar der Begriff der βασιλεία τοῦ θεοῦ nicht selten. Denn Paulus mußte ihn gebrauchen, weil seine Mission sich überall zuerst an die Juden wandte. Aber aufs Ganze gesehen muß man Max Meineritz zustimmen, der in seiner Theologie des Neuen Testaments¹¹ schreibt: „Bei Paulus ist vom Reiche Gottes bzw. Christi im Verhältnis zu den Evangelien nur selten die Rede.“ Wir treffen bei ihm auf diesen Begriff an folgenden Stellen: 2 Thess 1, 5; 2, 12; 1 Cor 4, 8. 20; 6, 9—10; 9, 15; 15, 20, 25. 50 Rom 14, 7; Gal 5, 21; Col 1, 13; 4, 11; Eph 5, 5; 2 Tim 2, 12; 4, 1. 18; vgl. Hebr. 1, 8; 12, 28; vgl. Act 14, 22; 19, 8; 20, 25; 28, 25. 31. Demgegenüber steht die Tatsache, daß Paulus über 200mal in seinen Briefen vom Kyrios Jesus spricht. Wir spüren, wo für Paulus das Zentrum seiner Verkündigung lag.

Ähnliches können wir bei den anderen Hagiographen des Neuen Testaments beobachten. Der Jakobusbrief, der stark in der jüdischen Tradition wurzelt, bringt wie der Hebräerbrief nur 2mal den Begriff der βασιλεία τοῦ θεοῦ (Jac 2, 5. 8). Auch in den beiden Petrusbriefen treffen wir ihn nicht öfter (1 Petr 2, 9; 2 Petr 1, 11), ebenso in der „Petrushälfte“ der Apostelgeschichte (Act 1, 3; 8. 12). In der Apokalypse hat zwar J. O. Michael¹² die βασιλεία τοῦ θεοῦ als Grundgedanken feststellen wollen; vgl. Apoc 1, 6. 9; 5, 10; 11, 15. 17; 12, 10; 20, 4. 6; 22, 5. Aber hier ist zu beachten, was J. Sickenberger in seinem Kommentar zur Apokalypse¹³ schreibt: „Die meiste Belehrung bietet die Vergleichung mit den alttestamentlichen Visionen. Für den judenchristlichen Verfasser ist das ganze Christentum nichts anderes als das neue Zwölfstämmevolk Israel, und deshalb erscheinen christliche Verhältnisse in alttestamentlichem Gewande.“ Es ist leicht festzustellen, daß in der Apokalypse des Johannes bedeutend öfter von Christus als von der βασιλεία τοῦ θεοῦ die Rede ist. Das vierte Evangelium stellt die Überlieferung der Worte und Taten Jesu

¹¹ 2, 109 (Bonn 1950); vgl. 2, 234.

¹² J. O. Michael, Die Gottesherrschaft als leitender Grundgedanke in der Offenbarung des Johannes (Leipzig 1904).

¹³ 22 (Bonn 1940).

vor eine Leserschaft, die sich schon merklich von der unterschied, für die Mt, Mc und Lc ihre Evangelien und Paulus seine Briefe schrieben. Daher hat es auf die Vorstellung von der βασιλεία τοῦ θεοῦ fast ganz verzichtet und sie nur als Herrenwort in der Nikodemusrede (Joh 3, 3. 5) verwertet. Auch hier stimmen wir Max Meinertz zu, der schreibt¹⁴: „Während das Gottesreich in der synoptischen Überlieferung eine grundlegende Rolle spielt, kommt es bei Joh nur an den beiden genannten Stellen . . . vor. Es ist förmlich ersetzt durch die Worte vom ewigen Leben.“

So zeigt uns also das NT, daß die Methode des Heilandes, die Vorstellung von der βασιλεία τοῦ θεοῦ als Ausgangspunkt zu nehmen, in der Urkirche je länger je weniger nachgeahmt wurde.

Was für die Kirchenväter im einzelnen der Zentralbegriff ihrer Verkündigung war, kann hier nicht untersucht werden. Die bekannte Formel *monarchiam tenemus* hat nicht den Sinn des NT von Gottesreich oder Gottesherrschaft¹⁵. Sie war den Katholiken und noch mehr den Patripassianern einerseits und den Anhängern des dynamistischen Monarchianismus anderseits geläufig. Des hl. Augustinus Schrift *De civitate dei* ist eine Apologie, aber keine Besinnung auf das Zentralproblem seiner Verkündigung. Wir haben aber einen anderen Weg um zu sehen, worin die kath. Kirche des 2. Jahrhunderts das Hauptthema ihrer Verkündigung sah. Das ist die Geschichte des apostolischen Symbols. Nach den neuesten Forschungen¹⁶ entstand es so: Bis über die Mitte des 2. Jahrhunderts hinaus gebrauchte die Kirche als Taufsymbol und damit auch als Bekenntnisformel einen dreigliedrigen Text, der über den Taufbefehl Christi hinaus nur kleine Zusätze aufwies. Daneben aber diente der Verkündigung ein anscheinend gegen Doketen und Gnostiker formuliertes mehrgliedriges Christusbekenntnis, das die menschliche Geburt, das menschliche Leiden und den menschlichen Tod des Gottessohnes Jesus Christus hervorhob. Gegen Ende des 2. Jahrhunderts wurden diese beiden Bekenntnisformeln miteinander vereinigt und bilden so die uns geläufige, aber nicht harmonisch aufgebaute Gestalt des apostolischen Symbols¹⁷. Für unsere Frage, was in der Kirche des 2. Jahrhunderts der Mittelpunkt der Verkündigung war, ergibt sich daraus die Antwort: Die Predigt von Jesus Christus, dem eingeborenen Sohne Gottes des Vaters, der geboren wurde und gelitten hat, der auferstanden ist und wiederkommen wird. Ihr gegenüber tritt nämlich die Predigt vom Heiligen Geiste, der in der katholischen Kirche Nachlaß der Sünden wirkt, und der das Unterpand unserer seligen Auferstehung mit Leib und Seele ist, zurück. Auch das

¹⁴ A. a. o. 2, 282.

¹⁵ Vgl. E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem* (Leipzig 1935).

¹⁶ Darüber unterrichtet J. de Ghellinck, *Patristique et Moyen-Age*, t. 1: *Les recherches sur les origines du symbole des apôtres* (Museum Lessianum, section historique Nr. 6, Gembloux 1946).

¹⁷ Vgl. Denz., 1—3.

Gottkönigtum ist im 2. Jahrhundert Bestandteil des Kerygma, und zwar in der Formulierung, daß der Vater Christi, dem die Schöpfung zugeeignet wird, der Pantokrator ist¹⁸; aber das „Reich“ Gottes steht nicht als Zentralidee da.

Die Geschichte des apostolischen Symbols ist eng verknüpft mit der Geschichte der Liturgie. Auch diese berechtigt uns keineswegs zu sagen, das „Reich“ Gottes sei in ihr der Zentralbegriff. Wir müssen vielmehr sagen¹⁹: In der römischen Liturgie des heiligen Opfers war und ist Christus der Mittler, durch den unser Gebet und Opfer zum Vater emporgetragen wird. Die Ostkirche dagegen hat in der Abwehr der arianischen Irrlehre Christus zum personalen Zielpunkt sehr vieler Gebete und Hymnen gemacht. Das Psalmenverständnis der betenden Kirche ist, wie Balthasar Fischer gezeigt hat²⁰, bis ins hohe Mittelalter hinein derart gewesen, daß Christus angeredet wurde, oder die Psalmen als ein Gebet aus der Seele Christi gesprochen wurden, oder die lobenden Aussagen über Gott auf Christus übertragen wurden.

Die scholastische Theologie kennt eine Frage, die in der Nähe unseres Problems liegt, die nämlich nach dem *subiectum sacrae doctrinae*, zumal wenn man *sacra doctrina* zunächst nicht objektiv versteht als Gesamtheit der Lehrsätze, sondern aktiv als Unterweisung. Der Sinn der scholastischen Frage ist der, ob für alle einzelnen Glaubenswahrheiten und theologischen Sätze, deren Aussagen weit auseinander gehen, ein gemeinsames Subjekt, von dem die Aussagen gemacht werden, theologisch bestimmt werden könne. Auf diese Frage finden sich bei den Scholastikern mehrere Antworten²¹. Hugo v. St. Viktor nannte die Werke der Wiederherstellung als das Subjekt, Petrus Lombardus, auf Augustinus zurückgreifend: *Res et signa*. Mehrere beriefen sich auf Cassiodor und bestimmten als Zentralbegriff: *Christus, caput et corpus*. Albert d. Gr. sagte: *Deus secundum quod est principium et finis*, Thomas: *Deus sub ratione deitatis*, d. h. Gott, wie er in der Offenbarung erkannt wird; denn Thomas²²

¹⁸ Auch das abschwächende Adjektiv *omnipotens* ist wie das Substantiv Attribut der Person des Vaters. Die konkrete Verkündigung des apostolischen Symbols spricht nicht ausdrücklich von Wesensattributen der Gottheit. Die im vorigen Jahrhundert noch gebrauchte deutsche Formulierung „Ich glaube an Gott-Vater, den allmächtigen“ usw. war also besser als die heutige, mit der zu leicht die Vorstellung verbunden wird, als sei hier im apostolischen Symbol direkt und unmittelbar die gläubige Hinkehr zu der einen allmächtigen Gottheit ausgesprochen.

¹⁹ A. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet. (Liturgiegeschichtliche Forschungen 7—8, Münster 1925).

²⁰ Balthasar Fischer, Das Psalmenverständnis der Märtyrerkirche (Freiburg 1949).

²¹ Vgl. Engelbert Krebs, Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik (Baeumkersche Beiträge 11, 3—4, Münster 1912) S. 53—60. 54*—63*.

²² S. th. 1 q. 1 a. 7.

verweist hier auf das Glaubenssymbol. Nirgends wird das *regnum dei* als das Subjekt der Theologie angegeben. Beachtenswert ist, was E. Krebs²³ über die Ansicht des Durandus schrieb: „Näherhin ist das Subjekt *Deus sub ratione salvatoris*. *Deus sub ratione absoluta* ist nämlich das Subjekt der natürlichen demonstrativen Theologie (n. 16), *sub ratione salvatoris* aber wird er in der übernatürlichen Theologie betrachtet: *numquam enim fuit fides, nec in statu innocentiae nec post lapsum, quin explicite fuerit de salvatore... Item haec ratio continet alias fundamentales et implicite, scilicet esse incarnatum... venturum in iudicium, quibus explicatur, qualiter deus salutem nostram operatus est. Et ipse articulus trinitatis continetur etiam in ratione salvatoris, propter determinationem personae salvantis nos meritorie* (n. 17). *Secundo patet idem sic: sub illa ratione deus est subiectum in fide articulorum, sub qua maxime habet habitudinem ad opus meritorium; sed talis est ratio salvatoris*“.

Die mittelalterlichen Erklärungen der wichtigsten Stücke der kirchlichen Unterweisung in damaliger Zeit gehen auf das apostolische Symbol, das Vaterunser, die sieben Sakramente, die zehn Gebote, die Hauptsünden und die Tugenden ein. Was der Verfasser davon in Drucken und mehreren Handschriften eingesehen hat, berechtigt ihn zu sagen, daß bei diesen Erklärungen das Gottesreich nicht die Zentralidee der Verkündigung war. Freilich ist dem hinzuzufügen, daß ein Zentralbegriff überhaupt sich kaum findet, und daß die meisten nur ein Abriß gelehrter Theologie sind.

Ebenso wäre bei den Katechismen, die seit dem 16. Jahrhundert entstanden sind, zu untersuchen, wie weit sie um einen zentralen Gedanken herum die einzelnen Lehren gelegt haben. J. S. Hirschler, der zwar die Reich-Gottes-Idee zum Zentralbegriff erhoben hat, ist von der biblischen Idee der βασιλεία τοῦ Θεοῦ doch zu weit weggegangen²⁴. Soviel dürfte aus der Geschichte der katechetischen Unterweisung feststehen: Eine katechetische Tradition für die Idee von der βασιλεία τοῦ Θεοῦ im biblischen Sinne, wie sie der Katechismusedntwurf von 1951/52 als Leitidee genommen hat, ist nicht gegeben. Das ist ein Argument gegen diesen Entwurf.

In der lebhaften Debatte, die vor dem zweiten Weltkriege über die kerygmatische Theologie stattfand^{24a}, hat F. Lakner in einem auch als Sonderdruck erschienenen Artikel²⁵ die Frage um Existenz und Gestalt einer Seelsorgstheologie gestellt. Er hat Christus als das Zentralobjekt der

²³ Vgl. Anm. 21; S. 60*.

²⁴ Er wollte „das Werden des Reiches Gottes in der Menschheit und im einzelnen Menschen“ darstellen. Vgl. H. Mayer im LThK 5, 882.

^{24a} Vgl. darüber die zusammenfassende Untersuchung von E. Kappler, Die Verkündigungstheologie (Studia Friburgensia NF 2, Freiburg i. Ü. 1949) und die Besprechung in dieser Zeitschrift 60 (1951) 122—124.

²⁵ F. Lakner, Das Zentralobjekt der Theologie: Zeitschrift für kath. Theologie 62 (1938) 1—36.

Verkündigung und der Verkündigungstheologie angesehen. Kurz nach ihm hat J. A. Jungmann, der den Anstoß zu dieser ganzen Debatte gegeben hatte²⁶, selber in den „Stimmen der Zeit“²⁷ erklärt, nicht die Kirche, nicht die Eucharistie, nicht die Dreieinigkeit, und nicht die Gnade seien der beste Konzentrationspunkt, sondern Christus selber: „Eine Regel für alle kann nur jene Norm, in unserem Falle die Konzentration um jenen Mittelpunkt sein, der als solcher in der Natur der Sache liegt und der darum am meisten Aussicht hat, allen, Katecheten und Kindern, gemäß zu sein. Dieser in der katholischen Glaubenslehre selbst schon gegebene Mittelpunkt ist Christus“. Vom Gottesreich als Mittelpunkt hat Jungmann in diesem Artikel nicht gesprochen.

Von den wissenschaftlichen Darstellungen der Dogmatik wird die von M. Schmaus dem Anliegen der Verkündigungstheologie am meisten gerecht. Schmaus spricht in seinen umfangreichen Bänden oft vom Gottesreiche. Aber da, wo er die Frage stellt, welches der Zentralbegriff der Theologie, und d. h. bei Schmaus einer auf die Verkündigung ausgerichteten Theologie, sei, nennt er das Reich Gottes nur nachträglich, nach Christus. Er schreibt²⁸: „Da sie (die Theologie) Gott betrachtet, sofern er durch Christus der Urheber des übernatürlichen Lebens und der übernatürlichen Vollendung ist, wird in allen ihren Aussagen die Bezogenheit auf Christus und zu dem in ihm gekommenen „Gottesreich“ hindurchschimmern müssen“. Auch in seinem Buche „Vom Wesen des Christentums“ sagt er²⁹: „Das Christentum ist in seinem innersten Wesen der lebendige Christus, der in der Kirche der Zeiten bis zu ihrem letzten Tage gegenwärtig bleibt.“

Die Verkündigung muß sich ferner die Frage stellen, ob die Idee des „Reiches“ Gottes oder die lebendige Gestalt Christi dem religiösen Leben der Kinder, der reifenden Jugend und auch der Erwachsenen näher steht. Wenn wir überlegen, wie bestimmt und anschaulich der Inhalt der Christusvorstellung ist und wie innig der Gedanke an Christus sich an die bisherigen religiösen Vorstellungen, Erlebnisse und Handlungen anschließt, wie mächtig er ferner auf ein fruchtbares religiöses Wachstum in der Zukunft hintreibt, dann dürfte es nicht schwerfallen, den Christusgedanken als Konzentrationspunkt vorzuziehen vor der schwierigen, mehrdeutigen, wenig anschaulichen und darum das bisherige religiöse Leben, zumal des Kindes, kaum bestimmenden Idee vom „Reiche“ Gottes. Um aber nicht auf Fragen der Katechetik hier näher einzugehen, sei nur hingewiesen auf das, was Jungmann³⁰ schon ausgeführt hat. Er gibt

²⁶ J. Jungmann, Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung (Regensburg 1936).

²⁷ S. o.; Der Sonderdruck erschien auch bei Herder, Freiburg 1939. Das folgende Zitat darin S. 14.

²⁸ M. Schmaus, Katholische Dogmatik 3. u. 4. Aufl. 1, 27 (München 1948).

²⁹ 2. Aufl. S. 18 (Westheim 1949).

³⁰ S. 20—25.

folgende Gründe für die Christozentrik in der religiösen Erziehung an:
1. Der Glaube ist eine Entscheidung für Christus. 2. Das Verständnis der Glaubenslehre wird dadurch größer. 3. Das christliche Heilsgut wird so höher geschätzt. 4. Die Glaubensbegründung wird tiefer.

Wir wollen aber bei der kerygmatischen Theologie verbleiben und so zu erkennen suchen, wo der Brennpunkt all der hellen Strahlen, die unsere Glaubenslehre so lichtvoll erscheinen lassen, ist. Das ist nicht die Frage, ob und wie wir verbindende Linien von einem Geheimnisse zum andern sehen und nachziehen können. Angesichts jeder einzelnen Glaubenswahrheit muß sich die Theologie bemühen, die Zusammenhänge mit andern Wahrheiten aufzudecken. Daher könnte jede Glaubenslehre in den Vordergrund einer religiösen Gesamtschau und eines ganzheitlichen Handelns gestellt werden. Unsere Aufgabe aber ist es zu zeigen, wo nach der göttlichen Offenbarung selber die Gottesverherrlichung und das Menschenheil wie in einem Punkte hellsten Lichtes und größter Kraft vereinigt sind, ob im „Reiche“ Gottes oder in Jesus Christus. Auch hierzu hat Jungmann³¹ schon vorgearbeitet und darauf hingewiesen, wie die Glaubenslehren über die Mutter Gottes, die Heilige Schrift, die Kirche, die Ehe, die Sakramente und die Gnade von der Christusidee her ihre Leucht- und Zündkraft erhalten. Ausführlicher hat nach ihm Franz Lakner eine Theorie christozentrischer Theologie der Verkündigung dargeboten³².

Um nicht zu wiederholen und auch keiner äußeren Anordnung des Lehrgutes im kommenden Katechismus vorzugreifen, sei hier im Anschluß an den Aufbau der theologischen Summe des Aquinaten Christus als die Mitte des Gesamtinhaltes unserer Glaubenslehre erwiesen.

Da Jesus Christus Gott ist, kommen ihm in seiner göttlichen Natur alle Attribute der göttlichen Wesenheit zu. Als Sohn des Vaters hat er sich uns geoffenbart und damit die Offenbarung der göttlichen Person des Heiligen Geistes verbunden, so daß die ewige Tat der innergöttlichen Zeugung und Hauchung dem Auge unseres Glaubens zugänglich wurde. Wir unterscheiden vom Vater den Sohn und von beiden den Heiligen Geist, weil keiner der andere ist, aber doch so, daß sie nicht von einander in der Natur verschieden sein können, weil sonst die Lehre Christi von dem einen Gott preisgegeben würde. Jesus Christus ist vom Vater in die Menschheit gesandt und sendet mit dem Vater den Heiligen Geist. Durch Christus als Gottessohn hat der Vater die ganze Welt erschaffen zu seiner Ehre, die auch die Ehre Christi ist. Selbst die Engel haben in Christus ihr Haupt. Die gefallenen Engel als Widersacher Gottes richten ihren Hauptangriff gegen Christus und seine Getreuen. Der Mensch, nach Gottes Bild geschaffen, hat in den Gaben seiner Natur und der Gnade sein Urbild in Jesus Christus, dem Bilde Gottes. Nachdem durch den ersten Adam

³¹ S. 19—21.

³² F. Lakner, Theorie einer Verkündigungstheologie. Theologie der Zeit 3 (1939) 1—63.

die Menschheit sündig geworden war, kam durch Christus, den letzten Adam, die Wiederherstellung. Der Rückweg des freien und doch Gott untätigen Menschen zu dem Vater-Gott ist Christus, dem wir nachfolgen müssen. Das ist nur möglich in freier Entscheidung zur Nachfolge Christi nach dem Gesetze Christi, der das natürliche Sittengesetz bestätigt und sein neues Gesetz verkündet hat. Gangbar ist dieser Weg aber nur in der göttlichen Gnade, die Christus durch seinen Todesgehorsam uns erwirkt hat. In ihr wohnen Vater, Sohn und Heiliger Geist uns inne, so daß wir im Heiligen Geist das liebende Ja zu Christus sprechen und von Christus, unserm Freund und Bruder, zu seinem Vater geführt werden; dann stehen wir als durch Christus und um seinetwillen angenommene Kinder vor dem Vater; dann treibt uns der vom erhöhten Herrn immerfort uns zugewehrte Geist, der in seinen Gaben gegenwärtig ist. Christus ist uns Weg, Wahrheit und Leben als der Sohn Gottes, der für uns Mensch geworden ist, für uns gelebt und gelitten hat, für uns gestorben und von den Toten erstanden ist. Um seinetwillen erhielt seine leibliche Mutter alle Vorzüge der Gnade Christi, die wir an ihr bewundern. Die von Christus gegründete Kirche ist der Körper, dessen Haupt Christus, dessen Seele der von Christus gesandte Heilige Geist ist. Am Priestertume und Königtume Christi nimmt die Kirche teil. Die Sakramente der Kirche weisen auf den Tod Christi hin, haben eine Wesensgestalt, die der Vereinigung von sichtbar Geschöpflichem und unsichtbar Göttlichem in Christus nachgebildet ist, wirken so, daß Christus in ihnen heilstätig ist, der uns durch sie seine Gnade gibt. In wachsender aber verschiedener Teilnahme stellen drei Sakramente den Christgläubigen in das Priestertum und die Königsmacht Christi hinein. Daher bringen wir in der heiligen Eucharistie das Opfer Christi dar und empfangen seinen heiligen Opferleib, um in seinem Königsdienste beharren zu können. Die Abkehr von der Sünde ist Hinwendung zu Christus, deren psychologische Antriebskräfte vor allem die Lehre und Ehre, das Leben und Leiden Christi sind. Die liebende Verbindung Christi mit seiner Kirche wird sakramental nachgeahmt in dem christlichen Ehebund. Wenn Christus, der Bräutigam seiner Kirche, wiederkommt, wird unser Heil vollendet. Er weckt die Toten aus den Gräbern und macht die durch ihn Geheiligten seiner vollen Osterherrlichkeit teilhaftig. Christus wird richten, und zwar nach seinem Gebote, ihn anzuerkennen und ihm nachzufolgen. Er verstößt diejenigen, die ihn ablehnen, aber die göttliche Macht und Gerechtigkeit nicht leugnen können.

Noch auf einen andern Grund, Christus in den Mittelpunkt religiöser Erziehung zu stellen, hat Jungmann verwiesen³³. Er gilt erst recht für die Verkündigung, die sich auch an Erwachsene und auch an Andersdenkende wenden muß. Der Geisteskampf der Gegenwart fordert von uns, jeden Gläubigen so stark zu machen, daß er sich in keines der

³³ S. 18.

gegnerischen Lager hinüberziehen läßt, daß er sogar andern Wegweiser zum wahren Heile wird. Es ist klar, daß dieses Kampfziel sich nur erreichen läßt, wenn alle Einzellehren, die im Glauben bejaht werden, von einem Mittelpunkt her betrachtet und auf diesen Mittelpunkt hin bezogen werden. Wiederum erhebt sich da unsere Frage, ob die Idee vom „Reiche“ Gottes oder die Christusgestalt mehr geeignet ist, dieses Zentrum zu sein. Schon wenn man an die geistige Abwehr und Überwindung des atheistischen Materialismus und Kollektivismus denkt, ergibt sich die Überlegenheit der Christozentrik. Erst recht gilt das für den Kampf gegen solche Strömungen, die wie der weit verbreitete Pantheismus und die rein biologistische Weltanschauung keine Bedenken haben, Worte wie „Gott“ oder „das Göttliche“ zu verwenden, vielleicht sie gar zur Täuschung gebrauchen. Auch gegen die sich auf die vorchristliche Offenbarung beschränkende Religion des Judentums und gegen den Mohammedanismus werden keine sofort klar erkennbaren Grenzen geschaffen und keine Wesenseigentümlichkeiten des katholischen Christentums ins helle Licht gestellt, wenn wir das „Reich“ Gottes in den Mittelpunkt unserer Verkündigung rücken. Wohl aber geschieht das, wenn wir das Bekenntnis zu Christus zum Zentrum machen. Sogar wo man außerhalb der katholischen Kirche zur christlichen Offenbarung stehen will, sind die Eigentümlichkeiten der wahren Religion Christi durch das volle katholische Christusbild besser erfaßbar als durch die Lehre vom „Reiche“ Gottes. Denn von der echten Christusgestalt sind heilsgeschichtlich und darum auch in unserer Frömmigkeit untrennbar die Mutter des Herrn, der mystische Leib, welcher die katholische Kirche ist, und der sakramentale Leib in der Eucharistie. Wie schwer es dagegen ist, von der Reich-Gottes-Idee her zu einer vollen katholischen Marienkunde und Marienverehrung sowie zu einer echt katholischen eucharistischen Frömmigkeit zu kommen, das braucht nicht mehr bewiesen zu werden. Der Katechismus-Entwurf von 1951/52 zeigt es selber allzu deutlich.

Am meisten aber gilt es wohl in unserer Gesamtverkündigung, die saubere Trennungslinie zu ziehen und den Eigencharakter der Religion Jesu Christi bewußt zu machen gegenüber der alles Übernatürliche ablehnenden naturalistischen und deistischen Geisteshaltung, die seit der restlos nie überwundenen Aufklärung die meisten Vertreter des nicht-katholischen Geisteslebens der Gegenwart kennzeichnet. Angesichts solcher Tendenzen, alles Übernatürliche in der Vorstellungswelt und danach auch im äußeren Ablauf der Geschehnisse einzuebnen, müssen wir den Menschen bewußt machen, wie sehr das Christentum das Maß des Geschöpflichen übertreibt. Dazu ist aber die Idee des Gottesreiches, die schon mehr als einmal in die Enge politischer irdischer Erwartungen hineingepreßt worden ist, viel weniger geeignet als das katholische Glaubensverständnis von Christus selbst.

Osternachtfeier am frühen Ostermorgen

Ein Desideratum zur wiederhergestellten Osterliturgie¹

Von Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier

Seit der Heilige Vater im Jahre 1951 der katholischen Christenheit die Feier der Osternacht wiedergeschenkt und im Jahre 1952 seinem Geschenk die bemerkenswert großzügige Maßgabe zugefügt hat, daß zunächst ein dreijähriges *experimentum* die noch bestehenden Modifikationswünsche ans Licht bringen soll, ist wohl kein Wunsch vom Klerus des Bistums Trier so häufig und so dringlich geäußert worden wie der, es möge doch neben der mitternächtlichen Normalzeit der Anfang der Feier am ganz frühen, noch dunklen Ostermorgen gestattet werden. Daß dieser Wunsch gerade im Bistum Trier bei Klerus und Volk so stark werden konnte, hängt mit der besonders glücklichen und besonders volkstümlichen Auferstehungsfeier zusammen, die bisher im Trierischen alljährlich unter großem Volkszulauf am frühen Ostermorgen die Osterbegehung eröffnete. Erst wenn ihr Ansatz aufgegriffen und ihre Riten eingebaut werden können², so hört man immer wieder besonders die volksverbundenen Landseelsorger betonen, wird die neue (und zugleich uralte) Osternachtfeier vollen Zugang zu den Herzen des trierischen Volkes finden. Daß im Jahre 1952 dem andernorts ebenso volkstümlichen Auftakt der Osterbegehung am Kar samstagabend Rechnung getragen und Vorverlegung der Osternachtfeier auf den Vorabend gestattet wurde, konnte dem trierischen Wunsche nur Auftrieb geben.

Im übrigen ist das hier geschilderte Desideratum durchaus nicht auf das Bistum Trier, ja nicht einmal auf Deutschland beschränkt. Schon im Jahre 1951 haben sowohl die in Padua abgehaltene „Settimana Liturgica Italiana Nazionale“³ wie das Internationale Liturgische Studientreffen in Maria-Laach⁴ es zu dem ihren gemacht. Beim Liturgischen Institut in Trier haben sich seitdem die Zuschriften und mündlichen Vorstellungen — nicht zuletzt aus der deutschen Diaspora — gemehrt, „doch nichts unversucht zu lassen, daß auch dieser dritten Möglichkeit eine Chance gegeben werde“⁵. Nicht ganz zwanzig Bischöfe hatten bis Mitte 1952 einen

¹ Folgende drei Aufsätze werden im Verlauf der Anm. nur mit dem Namen des Verf. angeführt: J. Löw CSSR, Vizegeneralrelator der Historischen Sektion der Ritenkongregation, Rom, Grundsätzliches zur Osternachtfeier: Linzer Theol. Prakt. Quartalschrift 100 (1952) 217—231. J. A. Jungmann SJ., Die Andacht der vierzig Stunden und das Heilige Grab: Lit. Jahrbuch II/2 (1952) 184—198. Johannes Wagner, In sacratissima nocte paschali: ebda 140—158.

² Zur Art des Einbaus s. u. Anm. 17.

³ Desiderandum 2; vgl. Herder-Korr. VI (1952) 181.

⁵ Wagner 152.

entsprechenden Wunsch der Ritenkongregation in Rom vorgelegt⁶; unter ihnen konnte übrigens der Bischof von Gurk (Klagenfurt) in Österreich sich auf eine ähnliche Osterbrauchtums-Situation berufen, wie sie im Bistum Trier vorliegt⁷. Bei den übrigen Oberhirten stehen offenbar die allgemeineren seelsorglichen Überlegungen⁸ zugunsten des Ostermorgens im Hintergrund, die in den letzten zwei Jahren mündlich vielerorts in Deutschland diskutiert worden sind und die die breitere Basis des Trierer Wunsches darstellen.

Es dürfte sich lohnen, noch vor Abschluß des *experimentum* sowohl die landschaftlich bedingten wie die allgemein-seelsorglichen Gründe, die die Gewährung eines frühmorgendlichen Termins für die Osternachtfeier wünschenswert erscheinen lassen, einer größeren Öffentlichkeit vorzulegen, damit sie in der Diskussion um die endgültige Gestalt der Osternachtfeier das ihrem Gewicht gebührende Gehör finden. Von gelegentlichen Erwähnungen⁹ abgesehen, ist das Anliegen bisher, soweit ich sehe, lediglich im Rahmen des Gesamtberichts von Johannes Wagner¹⁰ ausdrücklich zu Wort gekommen.

Es wird sich empfehlen, zunächst die Gründe einzeln zu entwickeln (I); ein zweiter Abschnitt wird dann die Bedenken zu Wort kommen lassen, die gegen die angeführten Gründe laut werden könnten und sich mit ihnen auseinandersetzen (II). Naturgemäß gehen auch die von uns angestellten allgemeineren Überlegungen jeweils von deutschen Verhältnissen aus.

I. Seelsorgliche Gründe für einen Ansatz der Osternachtfeier am frühen Ostermorgen

1. Mit der hohen pastoralen Weisheit, wie sie gerade der katholischen Kirche in gottesdienstlichen Dingen nachgerühmt wird, hat die letzte der unter dem 11. Januar 1952 ergangenen Ausführungsbestimmungen zur Osternachtfeier (Ordinatio 23) verordnet: *Ad usus denique populares quod attinet qui in die Sabbati Sancti*¹¹ *in multis regionibus invaluerunt, Or-*

⁶ So Löw 229.

⁷ Frdl. Mitteilung des Fb. Gurker Ordinariats vom 30. April 1953; es handelt sich um Volks-Kreuzwegandachten, die vielerorts in Kärnten um 3 bzw. 4 Uhr am Morgen des Ostertages üblich sind und an die sich da und dort eine österliche Prozession anschließt.

⁸ Zu der von Löw a. a. O. angeführten „historischen“ Überlegung (Morgen als Stunde der Auferstehung) s. u. Anm. 18.

⁹ Etwa im Kommentar der Eph. Lit. zum Dekret von 1952: 66 (1952) 96 oder bei H. M a n d e r s, *Der herstellte Paaswake: Nederlandse Katholieke Stemmen* 49 (1953) 38; in beiden Fällen ist die Beurteilung eher negativ, im zweiten mit der merkwürdigen Begründung, eine Repristinierung altchristlicher eschatologischer Ideen sei nicht empfehlenswert.

¹⁰ W a g n e r 152 f.

¹¹ Daß diese Formulierung die Volksbräuche des Ostermorgens nicht aus-, sondern einschließen will, zeigt der im *Osservatore Romano* vom 13. 11.

*dinarii locorum et parochi curent ut illi usus qui solidam pietatem fovere et excolere videntur cum novo Ordine Sabbati Sancti prudenter componantur*¹². Tatsächlich wird die wiederhergestellte Osternachtfeier die notwendige Breiten- und Tiefenwirkung nur erreichen, wenn dieses organische Anknüpfen an das Gewordene und Liebgewordene volkstümlicher Osterfrömmigkeit (soweit es gesund ist) gelingt¹³. Es kann aber nur gelingen, wenn man dem Termin der Feier — selbstverständlich nur innerhalb der Nacht zwischen Karsamstag und Ostersonntag — eine gewisse Labilität beläßt. Aus dieser Erkenntnis heraus ist 1952 mit Rücksicht auf die Gegenden, in denen volkstümliche Osterfrömmigkeit ihre Formen am Karsamstag angesiedelt hatte, den Ordinarien Gewährung des abendlichen Ansatzes gestattet worden¹⁴. Mit den gleichen Gründen erhoffen nun die Gegenden, in denen ähnliche Formen volkstümlicher Osterfrömmigkeit sich am Ostermorgen gebildet haben, die Gewährung des frühmorgendlichen Ansatzes. Ja, genau genommen, sind ihre Gründe besser; denn die schlichte, mehr als tausendjährige¹⁵ morgendliche *Elevatio Crucis*, wie sie etwa im Rahmen der trierischen Auferstehungsfeier geübt wird, stellt gegenüber einer abendlichen und sakramentalen süddeutschen Auferstehungsfeier den älteren und doch wohl gesünder zu nennenden Prototyp dar¹⁶. Von der *Tollite portas*-Szene, die man ihr seit dem 17. Jh. anfügt (und die in besonderer Weise das Herz des Volkes gewonnen hat), konnte ich nachweisen, daß sie ein wahrscheinlich aus dem Osten gekommenes frühmittelalterliches liturgisches *dromenon* darstellt, ein *Descensus*-Spiel, in dem gesunde altchristliche Kreuzestheologie in mittelalterlichen Formen weiterlebt¹⁷. Aber schon wenn man die beiden

1952 erschienene offiziöse Kommentar zum Dekret vom 9. Februar aus der Feder des Generalrelators der Historischen Sektion der Ritenkongregation P. F. Antonelli OFM, in dem es an der betr. Stelle ausdrücklich heißt: „...certi usi paraliturgici o popolari, ma di natura religiosa, introdotti da secoli, in alcuni paesi, nel pomeriggio del Sabato Santo o al mattino di Pasqua.“

¹² Ordo Sabbati Sancti, Editio Altera, Romae 1952, 6: VI, 23.

¹³ Vgl. zu dieser grundsätzlichen Feststellung bes. die Ausführungen Jos. A. Jungmanns in dem o. Anm. 1 zitierten Aufsatz.

¹⁴ Ordo Sabbati Sancti, Editio Altera, Romae 1952, 5: II, 4.

¹⁵ Die erste Bezeugung liegt vor in der *Regularis Concordia*, einer englischen Klosterordnung des 10. Jh.'s, die aber lediglich älteres festländisches Brauchtum zusammenstellt; Jungmann 188—190.

¹⁶ Die Augsburger Auferstehungsfeier des hl. Ulrich im 10. Jh. hat zwar — überraschenderweise — schon die sakramentale Ausgestaltung (wenn auch natürlich noch ohne Aussetzung), aber sie hat ihren Platz noch am Ostermorgen; vgl. Jungmann 192.

¹⁷ B. Fischer, Die Auferstehungsfeier am Ostermorgen. Altchristliches Gedankengut in mittelalterlicher Fassung: Pastoralblatt (Pastor bonus 54) 1943, 1—14. Zu der dort vertretenen Auffassung, daß eine solche Auferstehungsfeier „am ersehnten Tage“ der Wiederherstellung der Osternacht „bescheiden zurücktreten“ (13) müsse, schrieb P. Jos. A. Jungmann dem Verf. schon damals unter dem 12. 4. 43: „Ganz überzeugt bin ich nicht, daß der Ritus schwinden müßte. Vgl. z. B. die schlichte Auferstehungsfeier in einem spanischen Missale des 15. Jh.'s.

Zeiten gegeneinander abwägt, den schon dunklen Karsamstagabend und den noch dunklen Ostermorgen, kann kaum ein Zweifel sein, daß man unter diesen beiden Terminen dem Ostermorgen den Vorrang geben muß¹⁸.

Es kommt eine Überlegung hinzu, die auch für die Gegenden Deutschlands gilt, in denen sich keine Formen morgendlicher Auferstehungsfeier gebildet oder erhalten haben. In der gesamten deutschen Volksfrömmigkeit trägt der Ostermorgen einen unverkennbaren Akzent, man denke nur an das hochaltertümliche Brauchtum um Sonnenaufgang am Ostermorgen, das sich in vielen deutschen Landschaften lange erhalten hat¹⁹, oder an gewisse in der Eifel heute noch übliche „Klapper-Sprüche“ zur Ankündigung des Ostermorgens²⁰, die zu den reinsten Formen bäuerlicher

(bei Ferreres, *Historia del Misal* S. 289): ein dreimaliges „Christus ist erstanden“ im Hinaufsteigen zum Altar, darauf das Gloria.“ Der Einbau der beiden Feiern in der Liturgie der Osternacht im Sinne der o. zitierten *Ordinatio* 23 würde m. E. am besten so vor sich gehen, daß die *Elevatio Crucis* vor dem Beginn der gesamten Zeremonien auf dem Gang zum Feuer stattfindet. Am Feuer könnte das aus dem heiligen Grab erhobene Kreuz als Prozessionskreuz dienen. Das *Descensus*-Spiel mit der Klopfszene und dem dreimaligen *Tollite portas*-Ruf am verschlossenen Kirchentor würde sich dann organisch (nach Art eines retardierenden Momentes) in die beginnende Lichtprozession einfügen. Zur Begründung dieses Vorschlags vgl. Die Feier der Osternacht. Ein Werkheft, 4. Aufl., Trier 1953, 20. Die dreimalige Prozession um die Kirche, in die das *Descensus*-Spiel bisher eingebaut war, wird sich an dieser Stelle wohl kaum durchführen lassen. Ob man statt ihrer nicht die altherwürdige, im Trierischen noch von der *Collectio Rituum* (Caput XVI) vorgesehene und mancherorts (z. B. Treis a. d. Mosel) geübte *Processio in die Paschatis* vor dem Osterhochamt wiederaufleben lassen könnte? Hier würde sich rasch ein zweiter Höhepunkt der Osterfreude herausbilden, an dem auch das Osterlied und das alte im Trierischen bis zuletzt bei *Depositio* und *Elevatio Crucis* getragene Rot der Gewänder zu seinem Rechte kommen könnte (das einst auch in Mainz und in Westminster die Osterfarbe war; vgl. A. Gottron: *Archiv f. Mrh. Kirchengeschichte* 2 (1950) 303; (1951) 369. Der bis heute üblichen moselländischen Bezeichnung „Weiße Ostern“ für den Weißen Sonntag entsprach früher: „Rote Ostern“ = Ostersonntag; vgl. Rhein. Wörterbuch VI, 428).

● ¹⁸ Wenn auch, wie P. Löw richtig feststellt (229), über die Stunde der Auferstehung eindeutige Angaben der Evangelien nicht vorliegen, so hat doch das *surgens autem mane* Mk 16, 9 allenthalben in der Christenheit zur Vorstellung vom morgendlichen Zeitpunkt der Auferstehung geführt, neben der die Vorstellung vom mitternächtlichen Zeitpunkt sicher sekundär ist. Es kommt hinzu, daß der durch die Feier der Eucharistie bezeichnete Kulminationspunkt der ältesten christlichen Osternacht in den Morgenstunden lag.

¹⁹ Vgl. P. Sartori, Art. Ostersonne; Osterwasser: *Handwörterbuch des deutschen Volksaberglaubens* VI (Berlin-Leipzig 1934/5) 1354–6; 1357–1363.

²⁰ Vgl. Rhein. Wörterbuch VI, 430. In diesem Zusammenhang ist bezeichnend, daß es im Rheinland einen a. a. O. nachgewiesenen, vermutlich sehr alten Typ dieser „Klappersprüche“ gibt, bei dem schon die Karfreitagsformeln ganz auf die Osterfeier ausgerichtet sind: „iwer mur as Usterdach“ (übermorgen ist Ostertag). Ob sich hier eine letzte Spur des sonst untergegangenen Bewußtseins vom uralten *Triduum crucifixi, sepulti, resuscitati* (Aug.) erhalten hat, das später von der sekundären und irreführenden Vorstellung von einem Doppeltriduum (Kartriduum und Ostertriduum) abgelöst wurde?

Volkspoesie gehören. Es würde der neuen Osternachtfeier sicher bedeutenden Auftrieb geben, wenn es ihr möglich gemacht würde, durch frühmorgendlichen Ansatz diese gesunde, tief in altchristlicher Frömmigkeit verwurzelte Liebe des christlichen deutschen Herzens zum Ostermorgen aufzufangen.

2. Beim abendlichen und nächtlichen Ansatz kommt der wichtigste und freudigste Gottesdienst des Jahres für Klerus und Volk an einen Tiefpunkt der Ermüdung zu liegen. Als einziger Arbeitstag zwischen Karfreitag und Osterdienstag ist der Karsamstag für die meisten Gläubigen — man denke insbesondere an ländliche Verhältnisse oder an die Hausfrauen — ein Tag schwerer körperlicher Belastung. Der Klerus ist beim Verlassen des Beichtstuhls am Karsamstagabend (es wird sich sogar vielerorts trotz guten Willens nicht vermeiden lassen, daß es der späte Karsamstagabend ist) im allgemeinen so erschöpft, daß er — zumal dort, wo ein alleinstehender älterer Pfarrer die Last allein zu tragen hat — ohne eine wenn auch verkürzte Nachtruhe kaum imstande ist, der Gemeinde eine gesammelte und frohe Osterfeier und Osterverkündigung zu bieten²¹.

3. Für zwei besonders wichtige Gruppen der Pfarrgemeinde ist der morgendliche Ansatz der günstigste, ja praktisch oft genug der einzige, der ihnen in größerem Umfang die Teilnahme ermöglicht: für die Alten und für die Kinder. Es sei gerne zugegeben, daß das Fehlen der Kinder den Osternacht-Gemeinden der Jahre 1951—1953 einen eigenen, schönen Ernst gegeben hat; trotzdem wäre es wohl doch ein Gewinn, wenn die Zentralfeier des Kirchenjahres von frühester Kindheit an alljährlich miterlebt würde. Hier ergäbe sich dann auch eine Möglichkeit zu organischem Einbau der bisher am Weißen Sonntag üblichen Erneuerung der Taufgelübde durch die Erstkommunikanten. Daß zuerst eine Sondergemeinde inmitten der Gesamtgemeinde die Taufgelübde erneuert, entspräche dem Bild einer altchristlichen Osternacht und könnte der Eindrucks kraft des ganzen Aktes nur zuträglich sein.

4. Wo immer weite Entfernungen zum Gotteshaus zu überwinden sind, sei es zu Fuß von verstreuten Filialen oder Einzelhöfen her, sei es mit Verkehrsmitteln aus dem weiten Umkreis einer Diasporapfarrei, ist der frühmorgendliche Ansatz im allgemeinen der günstigere. P. Löw hat zwar mit Recht darauf hingewiesen, daß er gerade unter solchen Verhältnissen das Opfer ungewöhnlichen Frühaufstehens fordert²²; aber schließlich ist ungewöhnlich langes Aufbleiben-Müssen nach solch langem Anmarsch

²¹ Vermutlich aus ähnlichen Gründen übt auch der unierte Osten — zum mindesten gelegentlich — den Ansatz der Osternachtfeier am ganz frühen Ostermorgen. Die Osterfeier der verschleppten Ruthenen, die der Verf. am 2. Mai 1948 (=byz. Ostern) in einer Trierer Kaserne miterleben durfte, begann um 5 Uhr in der Frühe.

²² Löw 229.

auch ein Opfer, und zwar im Gegensatz zum Frühaufstehen eines, das der Freudigkeit der Mitfeier abträglich ist. Bei frühmorgendlichem Ansatz ist wenigstens die Rückkehr der Gläubigen unter den normalen Wege- und Verkehrsverhältnissen des hellen Tages möglich. Bei abendlicher Feier ergibt sich zwar das gleiche für den Hinweg, aber sie verlangt die — meist unmögliche — erneute Überwindung der gleichen Entfernung am Ostertag zur Erfüllung der Sonntagspflicht.

5. Das seelsorglich nicht unbedenkliche Vakuum, das sich bei nächtlicher Feier vor und nach, bei abendlicher Feier nach dem Gottesdienst ergibt, fällt bei frühmorgendlichem Ansatz fort. Vor der Feier läge die Nachtruhe; das Ausklingen in den Ostermorgen hinein würde nicht nur einen zentralen Symbolgedanken der altchristlichen Osternacht wieder aufwachen lassen: Ostern als *transitus* von der Finsternis zum Licht²³, sondern darüber hinaus das entscheidend wichtige Weiterklingen der österlichen Tischgemeinschaft um den Altar und ihrer Freude in der Tischgemeinschaft der Familie ermöglichen oder zum mindesten wesentlich erleichtern.

II. Bedenken gegen einen Ansatz der Osternachtfeier am frühen Ostermorgen

1. Wird eine Begehung am Ostermorgen dem liturgischen Sinn der wiederhergestellten Osternachtfeier gerecht?

Es ist zuzugeben, daß die Lösung, die aus der alten Ganznachtfeier das Mittelstück herausgreift und damit Karsamstagabend und Ostermorgen gleichsam aneinanderbindet²⁴, eine Ideallösung darstellt, zumal sie den in der Kirche uralten Gedanken verwirklicht, daß die Gläubigen in dieser Nacht um Mitternacht beieinander sein sollen²⁵. Wo immer die oben angeführten seelsorglichen Unzuträglichkeiten nicht bestehen oder neutralisiert werden können, insbesondere an den Zentren liturgischen Lebens, in den Klöstern usw., sollte man bei diesem Normalansatz bleiben. Ihm gegenüber könnte die frühmorgendliche Stunde nur so verstanden werden, wie Rom den abendlichen Ansatz gewertet wissen will²⁶, als eine vom Bischof nach Maßgabe der Bistumsverhältnisse zu gewährende (nicht etwa anzuordnende!) „Aushilfszeit“. Allerdings wird man vom liturgischen Sinn her sagen müssen, daß der Morgen eine weit glücklichere Aushilfszeit ist als der Vorabend; denn die Feier kommt dorthin zu liegen, wo ohne Zweifel der Höhepunkt der ältesten christlichen Osternachtfeier lag,

²³ Das Motiv klingt noch bis ins Frühmittelalter nach; vgl. etwa im überraschend altchristlich empfundenen Lobpreis auf Ostern bei Rupert von Deutz: *transivimus de tenebris ad lucem*: De div. off. VI, 26 (PL 170, 169).

²⁴ Vgl. Löw 222.

²⁵ Hieronymus hat ausdrücklich den — bis ins MA. nachklingenden — Grundsatz aufgestellt: *ut in die vigiliarum Paschae ante noctis dimidium populos dimittere non liceat*: In Mt 4, 25 (PL 26, 184 f.).

²⁶ Vgl. Löw 229.

in die Stunde ihres morgendlichen eucharistischen Ausklangs mit dem diesmal besonders sprechenden Zusammenklang von Sonnenaufgang und „Christus-Aufgang“²⁷. Gerade um dieses Zusammenklangs willen hat ja die älteste Kirche die wöchentliche Osterbegehung, die sonntägliche Eucharistiefeier, als *coetus antelucanus*²⁸ genau um die Zeit begehen wollen, die hier als Aushilfszeit für die Osternachtfeier vorgeschlagen wird²⁹. Würden nicht auch die Kurz-Laudes, mit denen wir seit 1952 die Feier schließen, bei morgendlichem Abschluß voller klingen? Ein weiterer nicht unwesentlicher Vorsprung vor dem abendlichen Ansatz ist der, daß eine morgendliche Osternachtfeier niemals als „Vorfeier“ mißverstanden kann, was doch bedenklich naheliegt, wenn man nach der abendlichen Feier erfährt, daß die Sonntagspflicht für den Ostertag noch zu erfüllen bleibt.

Auf diesem Hintergrund wird man eine kleine *inelegantia*, die sich am Morgen beim Auftakt der Feier ergibt, nicht allzu tragisch nehmen dürfen. Die Osterlichtfeier, mit der die Osternacht beginnt, ist nämlich ohne Zweifel als Abendgottesdienst gebaut: eine österliche Ausgestaltung des Lichtsegens und Licht-Lobpreises, mit dem man einst jeden Abendgottesdienst begann, und von dem her man ihn *lucernarium* nannte, ehe er den Namen „Vesper“ bekam. Ein Vesper-Ritus am frühen Morgen — ruft man da nicht die leidige, eben überwunden geglaubte „Uneigentlichkeit“³⁰ wieder herauf? Nein; denn wenn es in der alten Kirche eine in der Morgendunkelheit beginnende Hore gegeben hätte, hätte man das zu ihr benötigte Licht sicher genau so gesegnet und als Symbol Christi angesehen wie das Abendlicht³¹.

2. Wird die Zahl der Teilnehmer bei frühmorgendlichem Ansatz nicht wesentlich zurückgehen?

Das Fernbleiben derer, die die nächtliche Feier (und bald nur noch die mitternächtliche Messe) nur deshalb aufsuchen, weil sie ohnehin noch nicht zu Bett gegangen sind und sich so am bequemsten ihrer Sonntagspflicht für den Ostertag entledigen können, ist kaum als großer Schaden anzusehen. Zudem wird es durch die größere Teilnahme der Kinder und

²⁷ Fr. J. Dölger, *Sol Salutis* (2. Aufl., Münster 1952) hat die beherrschende Rolle dieses Motivs in der altchristlichen Frömmigkeit dargetan.

²⁸ Tertullian, *Apologeticum* 2, 6 (S. 60 Becker).

²⁹ Vgl. Fr. J. Dölger a. a. O. 117—124; Jos. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia I* (Wien 1952) 22 f.

³⁰ Im Exsultet müßte man zu *sacrificium vespertinum* als Alternativformel in Klammern *matutinum* hinzufügen.

³¹ Der Liturgiehistoriker wird eine andere *inelegantia* vielleicht noch stärker empfinden: die unverkennbaren und uralten Bußelemente der *Vigilia paschalis* (etwa das *Flectamus genua*) sind offenbar für den vor-mitternächtlichen Teil der Feier geschaffen und müssen am Ostermorgen deplaciert wirken. Der Einwand besteht zu Recht, aber er verliert doch wieder viel an Kraft, wenn man bedenkt, wie sehr der Bußcharakter dieser Elemente für das Volksbewußtsein verwischt ist.

alten Leute weithin aufgewogen werden. Ist es schließlich nicht ganz heilsam, wenn das etwas fühlbarere Opfer des Frühaufstehens das Bewußtsein vom Bußcharakter einer Vigil lebendig hält, ohne auf der anderen Seite die Freudigkeit der Mitfeier zu gefährden?

3. Wird die Zahl der erst zur Messe Erscheinenden sich nicht bedenklich vermehren?

Bei keinem der drei Ansätze wird sich verhindern lassen, daß eine gewisse Schicht von Teilnehmern auf die Dauer erst zu Beginn der Messe (oder gar erst auf das Gloria-Läuten hin!) erscheint. Immerhin ist es dann noch günstiger, wenn diese Spätankömmlinge aus dem Bett, als wenn sie aus der nächsten Gastwirtschaft kommen.

4. Ist nicht langsame Abwanderung der Feier in den (hellen) Ostermorgen zu fürchten?

Sie könnte dadurch leicht verhindert werden, daß dem Ordinarius zugleich mit der Erlaubnis, einen Beginn *mane in die Paschatis ante auroram* zu gestatten, die Auflage gegeben würde, je nach Ostertermin und Landschaft einen *terminus post quem non* des Beginns für sein Bistum festzusetzen (ähnlich wie man 1952 für den abendlichen Beginn generell von Rom aus 8 Uhr als *terminus ante quem non*³² festgesetzt hat).

5. Muß man nicht aus der hohen Volkstümlichkeit, deren sich die Mitternachtsmette an Weihnachten in weiten Gegenden erfreut, schließen, daß es sich bei den oben dargelegten Unzuträglichkeiten lediglich um Anfangsschwierigkeiten handelt, die mit fortschreitender Gewöhnung mehr und mehr zurücktreten werden?

Zu diesem Einwand ist ein Vierfaches zu bedenken.

- a) Den Akzent, den in der österlichen Volksfrömmigkeit der Morgen trägt, trägt in der weihnachtlichen Volksfrömmigkeit die Nacht bzw. die Mitternacht.
- b) Das Vakuum vor der mitternächtlichen Feier ist — wenigstens in Deutschland — durch „Familien-Liturgie“ ausgefüllt.
- c) Eine Mitternachtsmette wird normalerweise etwa halb so lang dauern wie die Osternachtfeier.
- d) Trotz alledem hat man in vielen Gegenden Deutschlands aus ganz ähnlichen wie den oben angeführten seelsorglichen Erwägungen heraus selbst die Weihnachtmette auf den ganz frühen Weihnachtsmorgen verschoben, übrigens ohne daß Teilnahme und Begeisterung der Gläubigen vor den Landschaften zurückstehen müßten, die bei der Mitternachtsmette geblieben sind.

Schließlich ist bei allen Einwänden zu bedenken, daß unser Desideratum nicht einfachhin Einführung, sondern vorerst lediglich Einbeziehung des morgendlichen Ansatzes in das *experimentum* für dessen letztes Jahr

³² Ordo Sabbati Sancti, Editio Altera, Romae 1952, 5: *non autem ante horam octavam post meridiem*.

(1954) erbittet, und zwar dazu noch in der gegen Mißbrauch doch stark „abgeschirmten“ Form, daß der Ordinarius diesen Ansatz (evtl. sogar nur fallweise) gestatten, aber nicht etwa generell vorschreiben könnte. Sollte sich bei einer solchen Einbeziehung in das Experiment wider Erwarten einwandfrei zeigen, daß die Nachteile des neuen Ansatzes größer sind als die Vorteile, müßte die endgültige Rubrik über den Beginn der Osternachtfeier natürlich bei den beiden bisherigen Möglichkeiten bleiben.

Wenn wir rückschauend das Für und Wider zum Thema „Osternachtfeier am frühen Ostermorgen“ noch einmal abwägen, scheint das Gewicht der für die Freistellung des morgendlichen Ansatzes sprechenden Gründe sicher groß genug, um eine Aufnahme in das *experimentum* zu rechtfertigen. So verständlich es auf der einen Seite ist, daß man beim Werke der Wiederherstellung der Osternacht nicht gleich mit drei Zeiten beginnen konnte, so sehr würde es für den rückschauenden Beobachter zur sympathischen pastoralen Gesamtausrichtung des Unternehmens passen, wenn sich im Laufe des dreijährigen *experimentum* zunächst (1952) die Konzession einer abendlichen und zuletzt (1954) noch die einer morgendlichen „Aushilfszeit“ ergeben hätte, beide getragen von dem Bestreben, allem, was an gesunder, gewachsener Osterfrömmigkeit vorhanden ist, entgegenzukommen, um so eine möglichst breite und möglichst freudige Aufnahme des großen Geschenkes der Osternacht auf dem ganzen katholischen Erdkreis zu gewährleisten.

Die Apostolische Konstitution *Christus Dominus*

vom 6. Januar 1953 über die eucharistische Nüchternheit

Von Dozent Dr. Linus Hofmann, Trier

In drei Punkten soll über die Neuregelung des eucharistischen Nüchternheitsgebotes gehandelt werden: Welches ist die grundsätzliche Bedeutung der Apostolischen Konstitution? — Was enthalten ihre einzelnen Bestimmungen? — Welche pastoralen Aufgaben ergeben sich aus ihr?

I.

Solange das Gesetz der eucharistischen Nüchternheit in der einfachen Formel bestand, daß niemand, der die heilige Kommunion empfangen wolle, ab Mitternacht etwas essen oder trinken dürfe, entstanden keine gesetzgeberischen Schwierigkeiten. Schwierigkeiten entstanden dagegen in der Beobachtung einer so rigorosen Norm, und dies um so mehr, je weiter die modernen Lebensverhältnisse sich fortentwickelten. Der CIC nahm zwar eine Milderung des Gesetzes in seine Canones auf, die Pius X. gewährt hatte¹; sie galt aber nur für Kranke. In anderen Verhältnissen wurde durch Einzeldispens und örtlich begrenzte Indulte geholfen. Die Kriegs- und Nachkriegszeit brachte eine unübersehbare Fülle von Indulten, die immer wieder, je nach den Bedürfnissen, erweitert oder auch eingeschränkt wurden.

Die große Bedeutung der Konst. *Christus Dominus*² liegt nun darin, daß sie nach der Herrschaft der Indulte wieder eine gesetzliche Regelung bringt, die jedoch keineswegs auf die rigorose Klarheit des alten Gesetzes zurückführt, sondern in weiser Auswahl die Notwendigkeiten des modernen Lebens aufnimmt. Damit ist eine Normalisierung herbeigeführt, die nicht nur für das Gewissen des einzelnen Gläubigen, sondern auch für die Entwicklung des gesamtkirchlichen Lebens von größter Tragweite ist. So ist die Feier der Abendmesse durch die Aufnahme in das Gesetz zu einer beständigen, für die ganze Kirche geltenden Einrichtung geworden, wenn ihr auch noch gewisse Grenzen gezogen sind.

Freilich ist eine solche gesetzliche Regelung notwendig differenzierter und bietet daher der Auslegung und Anwendung mehr Schwierigkeiten, als ein uneingeschränktes Verbot. Ferner muß man von vorneherein damit rechnen, daß eine Normalisierung gegenüber den bisher geltenden Sondervergünstigungen Einschränkungen ergibt.

Aber diese Einschränkungen geschehen zugunsten der Einheitlichkeit. Bei einer dem katholischen Bewußtsein so heiligen Ver-

¹ Can. 858 § 2 gibt im wesentlichen das Dekr. der Konzilskongr. vom 7. Dez. 1906 wider.

² AAS 45 (1953) 15—24; im folgenden zitiert mit Konst.

pflichtung ist das ein hohes Gut; das bisherige Nebeneinander verschiedener Ordnungen war auf die Dauer untragbar.

Mit dem Gesetz ist vor allem aber eine größere Stabilität erreicht, und nichts ist so wünschenswert wie diese. Das Hin und Her der bisherigen Normierung mußte nicht nur eine Erschütterung der Disziplin, sondern auch des ihr zu Grunde liegenden religiösen Gedankens bringen. Es mögen zwar manche Wünsche offen bleiben, aber ehe man an Abänderungen denkt, muß das Gegebene zunächst ausgeschöpft, d. h. das Gesetz muß sorgfältig interpretiert werden, und die Praxis hat zu prüfen, ob das Gewährte nicht doch genügt. Denn da sich gerade in unseren Gegenden die Lebensverhältnisse wieder zum Guten und Normalen gewandelt haben, ist zu überlegen, ob die im Gesetz auferlegten Opfer nicht doch zumutbar sind angesichts der Tatsache, daß die Menschen zu anderen, nicht religiösen Zwecken sich viel größere Opfer auferlegen.

II.

Die Auslegung³ des neuen Gesetzes hat von folgenden Tatsachen auszugehen:

Die Instructio des Heiligen Offiziums vom 6. Januar 1953^{3a} bildet mit der Konst. eine Einheit. Sie ist vom Papste angeordnet, approbiert und auf seine Weisung hin zusammen mit der Konst. veröffentlicht worden. Das bedeutet, sie hat die volle Autorität des obersten Gesetzgebers für sich und kann nicht zur Konst. in Gegensatz gebracht und auch nicht in einzelnen Teilen von ihr aus auf Seite geschoben oder abgeschwächt werden.

Das bisherige Gesetz ist nicht einfachhin aufgehoben, sondern nur für bestimmte Verhältnisse gemildert worden. Das Nüchternheitsgesetz wird im Gegenteil immer wieder „bestätigt“ und „eingeschärft“. Es bindet, von zwei Punkten abgesehen (Genuß natürlichen Wassers und Teilnahme an der Abendmesse), nach wie vor alle Gläubigen, die nicht einen besonderen, gesetzlich anerkannten Grund gegen diese Bindung für sich anführen können. Anerkannter Grund ist aber allein eine „Notlage“: *ut ii solummodo, qui in necessitate versentur, hisce concessionibus frui possint*⁴. Das Gesetz des CIC besteht, eine Ausnahme von ihm muß bewiesen werden.

³ Vgl. zum folgenden besonders: F. Hürth S. J., *Annotationes (zur Konst.): Periodica de re morali etc.* 42 (1953) 50—86; E. Jombart, *Les nouvelles règles du jeûne eucharistique: Revue de Droit Can.* 3 (1953) 70—77; J. Carpentier S. J., *Pour appliquer la nouvelle discipline du jeûne eucharistique: Nouv. Revue Théol.* 85 (1953) 405—408. Außerdem wurde ein (unveröffentlichter) Vortrag benutzt, den H. Pfarrer Dr. Mechelen am 9. Juni 1953 im Dekanatskapitel der Stadt Trier gehalten und dem Verf. freundlicherweise zur Verfügung gestellt hat.

^{3a} AAS 45 (1953) 47—51; im folgenden zitiert mit Instr.

⁴ Konst. S. 18.

Die Konst. sowohl wie auch die Instr. betonen wiederholt, daß jede Erweiterung der gewährten Vergünstigungen vermieden werden muß. Als Ausnahme vom Gesetz ist die neue Regelung streng zu interpretieren (can. 19). Andererseits ist zu beachten, daß es sich um eine *lex favorabilis* handelt. Die Interpretation muß also in jedem Falle den einzelnen neuen Bestimmungen noch einen positiven Sinn lassen, denn es ist anzunehmen, daß der Obere mit einer *lex favorabilis* auch wirklich Erleichterungen geben will. So geht es z. B. nicht an, die den Schulkindern gewährte Vergünstigung so auszulegen, als ob sie nur für eine wirkliche Spätmesse (nach 9 Uhr) Geltung hätte. Wann würde ein solcher Fall je praktisch, da vorausgesetzt werden müßte, daß die Schule nicht vor 10 Uhr begänne?

1. Die einschneidendste und klarste Neuregelung der Konst. liegt in dem Satze, daß natürliches Wasser die eucharistische Nüchternheit nicht bricht. Sie ist deswegen besonders klar und einfach anzuwenden, weil sie für alle Gläubigen (und Priester) ohne Ausnahme gilt, weil hier nicht „Not“ oder „große Beschwnernis“ vorausgesetzt und keine zeitliche Grenze gezogen ist. Auch wer zur bloßen Erfrischung ein Glas Wasser trinkt oder bei der Mundpflege einen Schluck klaren Wassers nimmt, darf unmittelbar danach an den Altar und zur Kommunion gehen. Damit ist eine große Erleichterung geschaffen worden, z. B. für die Tropen, und vor allem ist viel Anlaß zu Ängstigung und peinlicher Kasuistik aus dem Wege geschafft. Ein neuer Ansatz zur Kasuistik liegt freilich in dem Zusatz, den die Instr. zu dem Ausdruck „natürliches Wasser“ hinzufügt: „ohne Beimischung eines Elementes“. Aber es gilt hier der Grundsatz, daß man sich an die allgemeine Auffassung, die im täglichen Leben gilt, zu halten hat, und nicht etwa an chemisch-wissenschaftliche Bestimmungen; denn wo gäbe es in diesem Sinne je Wasser ohne jede Beimischung! Chlorzusatz z. B. macht nicht, daß unser Leitungswasser nicht mehr „natürliches Wasser“ ist. Auch nicht ganz reines Wasser aus einem Fluß oder See, selbst Meerwasser, muß unter diese Kategorie gezählt werden, und ebenso Mineralwasser. Man braucht auch keine Bedenken zu haben, wenn das Mineralwasser einen „Zusatz brunneigener Kohlensäure“ hat, denn es handelt sich hier zunächst nicht um Beifügung eines fremden Elementes, und schließlich ist Kohlensäure weder trink- noch eßbar im Sinne der Nüchternheitsdoktrin (*res digestibilis ab extra per modum cibi vel potus in os immissa et deglutita*).

2. Die Kranken bilden die einzige Personengruppe, für die auch schon der CIC eine Erleichterung des Nüchternheitsgebotes enthielt: can. 858 § 2. Im engen Anschluß an den Wortlaut dieses Canons hat die apostolische Konst. eine viel mildere Regelung getroffen, milder deswegen, weil zwei schwerwiegende Einschränkungen des alten Rechts weggefallen sind: Es braucht sich nicht mehr um bettlägrige Kranke zu handeln, und die heilige Kommunion kann täglich, nicht wie bisher nur

ein- bis zweimal wöchentlich empfangen werden. Damit ist die früher oft erörterte Frage abgetan, ob nur schwere Krankheit von der ganzen Strenge des Nüchternheitsgebotes entschuldige. Jede Erkrankung, auch solche, die dem Patienten gestattet, sich außerhalb des Bettes und des Hauses aufzuhalten und sogar in die Kirche zu gehen, genügt vor dem neuen Gesetz. Herz- und Lungenkranke u. a., auch wenn sie keine Schmerzen haben und die Krankheit leicht und ungefährlich ist, sind hier mitgemeint. Krankheit ist aber mehr als eine bloße „Indisposition“ oder als eine allgemeine Schwäche, die in der Konstitution des betreffenden Menschen begründet ist. Vorübergehende Kopfschmerzen z. B., die aus Übermüdung oder übermäßigen Nikotingenuß kommen, berechtigen nicht, unmittelbar vor der heiligen Kommunion etwas einzunehmen. Dagegen darf man Altersschwäche als einbegriffen ansehen.

Eine Verschärfung gegenüber dem Wortlaut des can. 858 ist jedoch eingetreten, insofern als die Kranken nur dann begünstigt sein sollen, „wenn es ihnen wegen ihrer Krankheit wirklich schwer fällt, die Nüchternheit bis zum Empfang der heiligen Kommunion ganz zu beachten“⁵. *Grave incommodum* mit „schwerem Nachteil“ wiederzugeben⁶, ist irreführend; denn es entsteht dadurch der Eindruck, als sei ein Nachteil gemeint, der durch das Nüchternbleiben (als Folge) einträte, z. B. eine Verschlimmerung der Krankheit. In Wirklichkeit ist jedoch an eine Beschwernis gedacht, die in dem Nüchternbleiben selbst liegt, d. h. die den Kommunionempfang für den Kranken schwierig machen würde. Der italienische Text, der auch in den AAS veröffentlicht worden ist, sagt *vero incommodo*⁷, um anzudeuten, daß bei einem Kranken eine geringere Schwierigkeit als bei einem Gesunden genügen dürfte. Es ist übrigens durchaus unsicher, ob die Voraussetzung des *grave incommodum* nicht auch schon im früheren Gesetz gemacht war. Von manchen Autoren wurde das behauptet, und welche Aufgabe hätte sonst dort „der kluge Rat des Beichtvaters“ haben sollen, der dem Kranken in seiner Entscheidung helfen sollte⁸. Jedenfalls gilt jetzt auch für bettlägrige Kranke, daß nur eine wirkliche Beschwernis ihnen Erleichterung vom Nüchternheitsgebot zukommen läßt. Die rechtliche Lage der Kranken ist durch die Konst. völlig neu geregelt worden, und eine Berufung auf can. 858 § 2 ist daher nicht mehr möglich (can. 22).

Nach der Neuordnung besteht kein Zweifel, daß der Beichtvater die Aufgabe hat, die Voraussetzungen der gewährten Vergünstigungen „abzuwägen“, nämlich das Vorliegen einer Krankheit und eines *grave*

⁵ Inst. Nr. 1.

⁶ Vgl. die Übersetzung im KAA f. d. Diöz. Trier 97 (1953) Nr. 42 und 43.

⁷ AAS 45 (1953) 52.

⁸ F. Cappello, *De Sacr. I*, Rom 1947, 434 bezieht den Rat des Beichtvaters auf die Feststellung, ob der Kranke im Stande der Gnade und richtig disponiert sei. Über diese Punkte steht dem Priester aber mehr als ein *prudens consilium* zu.

incommodum. Abwägen heißt jedoch nicht entscheiden. Der Beichtvater gibt weder eine Dispens noch eine Erlaubnis im eigentlichen Sinne. Er ist vielmehr als (erfahrener, gewissenhafter) Ratgeber bestellt, der dem Kranken helfen soll, sein Urteil zu klären; seine Hinzuziehung soll eine Selbsttäuschung des Kranken verhüten. Muß der Kranke dem Beichtvater, der ihm abrät, folgen und entweder auf die heilige Kommunion oder auf eine Stärkung verzichten? Das Gesetz gibt nicht das Recht zu einer solchen Auslegung. Gefordert ist nur die Befragung eines Beichtvaters, nicht seine Zustimmung. Wenn der Kranke nun aber einen Priester vor der heiligen Kommunion nicht erreichen kann? Da der Beichtvater denselben Kranken auch für mehrere, gleichartige Fälle beraten kann^{8a}, so wird diese Verlegenheit nicht oft vorkommen. Sollte sie dennoch Wirklichkeit werden, so käme der Kranke vorläufig nicht in den Genuß der neuen Erleichterungen; denn der Umstand der Mitwirkung des Beichtvaters ist durch das ganze Gesetz hindurch so stark betont, daß für eine präsumierte Erlaubnis keine Möglichkeit bleibt. Es ist noch die Frage zu klären, wer Beichtvater im Sinne dieses Gesetzes ist. Die Antwort lautet: Jeder, der hier und jetzt Beichtvollmacht hat, d. h. der dem Kranken die Beichte abnehmen und ihn absolvieren kann, wiewohl er es im gegebenen Falle nicht tut und vielleicht noch nie getan hat. Confessarius ist also nicht gleizusetzen mit dem ständigen Beichtvater.

Eine Einschränkung gegenüber dem can. 858 ist auch dadurch eingetreten, daß alkoholische Getränke ausgenommen worden sind. Im übrigen bleibt es dabei, daß der Kranke etwas *per modum potus* und als Medizin nehmen darf. *Per modum potus* ist zu interpretieren, wie dies bisher geschehen ist: Zusätze, auch stärkende, sind erlaubt wenn sie in der Flüssigkeit aufgelöst werden. Der Ausdruck *medicina* des can. 858 ist verdeutlicht worden zu *vera medicina*, und die Instr. fügt hinzu, daß sowohl flüssige wie feste Medikamente gemeint sind. Sie brauchen nicht vom Arzt verordnet zu sein, es genügt vielmehr, daß sie allgemein als Medizin angesehen werden, und nicht etwa ein bloßes Stärkungsmittel sind (*pro nutrimento sumptum*). Medikamente, die Alkohol enthalten sind ausgeschlossen. Als Medizin können z. B. die üblichen Mittel gegen neuralgische Schmerzen gelten (Aspirin u. a.), freilich kommen sie nur für wirklich Kranke in Frage. Pastillen hingegen, die nur der Erfrischung dienen, sind unzulässig.

Wie bisher dürfen die Kranken von der beschriebenen Vergünstigung ohne jede zeitliche Beschränkung Gebrauch machen, also bis unmittelbar vor der heiligen Kommunion. Sie sind dadurch wesentlich besser gestellt als die anderen begünstigten Personengruppen und daher muß im Sinne des Gesetzes auch klar zwischen krank und nichtkrank unterschieden werden. Ein Kranker (nicht Priester), der während der heiligen Messe noch ein Medikament nähme um sich Erleichterung von Schmerzen oder

^{8a} Inst. Nr. 2.

Atemnot zu verschaffen, brauchte deswegen also nicht von der heiligen Kommunion fernzubleiben. Ausdrücklich wird gesagt, daß an demselben Tag öfters vor der Kommunion etwas genommen werden darf.

Daß die Bestimmungen über Kranke auch auf den kranken Priester zutreffen, falls er nur die heilige Kommunion empfängt, war auch früher schon zugegeben. Ausdrücklich sind sie nun auch auf die Zelebration bezogen. Der kranke Priester darf bis zum Beginn der Messe trinken und Medizin nehmen, er braucht jedoch nicht den Rat des Beichtvaters einzuholen. Das *pariter*, welches von der Instr. gebraucht wird, behält auch seinen Sinn, wenn man es nicht auf diesen Umstand ausdehnt, und da der Priester sonst von dieser Verpflichtung frei geblieben ist, darf man annehmen, daß das Gesetz ihn auch hier nicht binden will. Der Kenntnis und der Verantwortung des Priesters wird so viel zugetraut, daß man ihn seinem eigenen Rat überläßt.

3. Außer Krankheit berücksichtigt das Gesetz noch andere Umstände, die die Nüchternheit sehr erschweren. Sie sind erschöpfend aufgezählt, so daß weitere nicht hinzugefügt werden können. Dem CIC sind sie unbekannt. Erst die päpstlichen Indulte der jüngsten Zeit haben sie zur Anerkennung geführt. Es sind folgende drei: schwere (ermüdende) Arbeit, die späte Stunde des Kommunionempfangs und ein weiter Kirchweg. Sie gelten sowohl für die Priester wie auch für andere Gläubige, wenn auch Formulierung und Reihenfolge bei beiden Gruppen verschieden sind.

Der Begriff „schwere Arbeit, die man vor der heiligen Kommunion leistet“⁹, wird in der Instr. durch Beispiele erläutert. Das „etc.“ am Schluß der Aufzählung stellt klar, daß analoge Fälle in gleicher Weise wie die ausdrücklich genannten berechtigen. Als erster und schwerster Fall wird die regelmäßige Nachtarbeit in Fabriken und anderen Betrieben genannt, an zweiter Stelle aber auch jede Form der pflichtmäßigen Nachtwache (durch Krankenpfleger, Polizei, Nachtwächter in Betrieben usw.). Überall ist vorausgesetzt, daß eine ernste Notwendigkeit für solchen Nachtdienst vorliegt. Jemand, der aus bloßer Gewohnheit die Nacht zum Tage macht, kann sich nicht auf das Gesetz berufen. Im übrigen berücksichtigt die Konst. aber keineswegs nur die Nachtarbeit, sondern jede vor der heiligen Kommunion zu leistende Anstrengung. Als besonders eindringliches Beispiel nennt sie hier die hoffenden Frauen und überhaupt alle Hausfrauen, die vor ihrem Kirchgang längere Zeit hindurch Hausarbeit verrichten müssen. Andere Berufe können hinzugefügt werden, wie z. B. Dienstmädchen, Hotelangestellte, Krankenpfleger (auch ohne Nachtwache), Ärzte, Bauern und Winzer.

Wenn es heißt, daß die ermüdende Arbeit verrichtet sein muß, „bevor man zur Kirche gehen kann“, so braucht man diesen Ausdruck nicht zu pressen. Zwar wird damit gesagt, daß die Früharbeit einen ver-

⁹ Instr. Nr. 10 a.

nünftigen Grund haben muß, daß also eine Verschiebung auf die Zeit nach dem Kommunionempfang nicht gut möglich ist; aber ein solcher Grund dürfte fast immer gegeben sein, und wenn er auch nur darin läge, daß jemand am Nachmittag früher mit der Arbeit fertig sein will. Würde man dagegen die Arbeit nur deswegen vorverlegen, um von der vollen Nüchternheitsverpflichtung frei zu werden, so wäre das gegen den Wortlaut und den Sinn des Gesetzes. Im übrigen ist hier nicht vorausgesetzt, daß es sich um eine späte Messe handelt. Eine Hausfrau, die um 5 Uhr des Morgens zu arbeiten anfängt, um die 7-Uhr-Messe zu besuchen, kann sich die neue Bestimmung zunutze machen, wenn ihr die Nüchternheit schwerfällt; denn schwere Arbeit ist als solche vom Gesetz privilegiert, die späte Stunde steht als zweiter, selbständiger Grund daneben.

Für den Priester, der die Messe feiert, gilt nicht jede ermüdende Arbeit als Entschuldigung, sondern nur schwere Seelsorgsarbeit, wie z. B. Predigt und Beicht hören. Die getrennte Behandlung von Priestern und Laien im Gesetz macht eine andere Deutung unmöglich. Es geht deswegen auch nicht an, einem Priester, der nur kommunizieren will, den Umstand schwerer, nicht seelsorglicher Arbeit als Befreiungsgrund anzurechnen. Wenn man dagegen einwendet, daß ein Geistlicher, der die Nacht hindurch bei einem Kranken gewacht hat, und zwar „nicht in Ausübung seines heiligen Amtes, sondern aus reiner Nächstenliebe“¹⁰, sicher von der vollen Nüchternheitsverpflichtung befreit sei, so ist darauf zu antworten, daß in einem solchen Falle tatsächlich auch der Gesichtspunkt des Seelsorglichen mit einfließt. Bei einem Priester ist der Dienst an einem Kranken nie ganz von seinem heiligen Amt zu trennen. Anders jedoch, wenn es sich um rein wissenschaftliche Betätigung oder rein körperliche Arbeit in Haus oder Garten handeln würde.

Die späte Stunde ist der zweite Umstand, der als *grave incommodum* betrachtet wird. Wiederum gibt die Instr., wo es sich um Laien handelt, einzelne Beispiele zur Erläuterung dieses Umstandes an; denn die späte Uhrzeit als solche und auch die aus der späten Stunde entstehende Unannehmlichkeit allein genügt nicht, vielmehr wird eine gewisse Unausweichlichkeit der späten Stunde vorausgesetzt. Wer also ohne ernststen Grund den Kommunionempfang auf den späten Morgen verschieben würde, nur um sich der Vergünstigung der *hora tardior* zu versichern, hätte in Wirklichkeit keine Vergünstigung für sich, ein Fall, der nicht nur im Bereich des Theoretischen liegt. Als besonders deutliches Beispiel für die genannte Unausweichlichkeit nimmt die Instr. den Fall, daß nur zu später Stunde eine heilige Messe gefeiert wird, weil — wegen Priestermangel — vorher ein Priester nicht zur Verfügung ist: *qui tantummodo senioribus horis possunt apud se sacerdotem habere, qui sacris operetur*. Hier besteht eine physische Unmöglichkeit, in der Frühe zu kommunizieren. Aber eine solch völlige Unmöglichkeit soll keineswegs

¹⁰ Hürth 66.

immer gefordert werden. Wenn Vater und Mutter sich im Messebesuch abwechseln, damit immer jemand im Hause ist, so kann der Teil, der dem Hochamt beiwohnt und darin kommuniziert, sich auf den Titel der *hora tardior* berufen. Auch wenn jemand, der die Woche hindurch schwer arbeitet, am Sonntag länger schlafen will, so hat er darin einen vernünftigen Grund, die späte Messe zu wählen. Ältere Leute, die in der Frühe stärker unter der Kälte leiden oder die die Dunkelheit scheuen, können die Vergünstigung der späten Stunde für sich in Anspruch nehmen. Auch die Teilnahme an Braut- oder Sterbeamt kann als Grund gelten.

Während für die Priester der Begriff der späten Stunde genau festgelegt wird, ab 9 Uhr, ist er für die Gläubigen nicht näher bestimmt; *serioribus horis*, heißt es bei dem soeben angeführten Beispiel ganz allgemein. Muß man auch hier 9 Uhr als unterste Grenze ansetzen? Das andere, von der Instr. beigebrachte Beispiel spricht dagegen. Es lautet: „Es gibt zahlreiche Kinder, für die es zu lästig ist, vor dem Schulgang zur Kirche zu gehen, dort zu kommunizieren und dann zum Frühstück nach Hause zurückzukehren.“ Der Sinn kann nicht sein, nur den Kindern zu helfen, die nach 9 Uhr zur Messe gehen und danach zur Schule müssen; denn diese Fälle sind nicht „zahlreich“. So interpretieren, hieße der Bestimmung ihren Sinn nehmen. „Spät“ ist hier relativ genommen: Die Messe ist so spät, daß zwischen ihr und dem Schulbeginn keine Zeit bleibt, zu Hause zu frühstücken. Wenn die Schule um 8 Uhr anfängt, so ist die 7.15-Uhr-Messe spät. Es ist also auf die jeweiligen Verhältnisse abzustellen. Für den Lehrer, dessen Schule ebenfalls um 8 Uhr beginnt, ist die 7.15-Uhr-Messe also gleichfalls spät, und ähnliches gilt für den Gymnasiasten, den Studenten und den Berufstätigen überhaupt, der bald nach der Messe seinen Dienst beginnen muß. Nur ist es fraglich, ob diese „späte“ Stunde für erwachsene Menschen wirklich ein *grave incommodum* ausmacht, und deswegen werden die Kinder als Beispiel genannt. Man sollte aber nicht zu rasch den Erwachsenen die vorgesehene Erleichterung absprechen; denn die Beschwerde liegt hier nicht in dem Nüchternbleiben vor der heiligen Kommunion, sondern darin, daß man, ohne etwas Warmes zu sich nehmen zu können, an die Arbeit gehen und manchmal den ganzen Tag auf eine warme Stärkung verzichten muß. Das aber ist auch für Erwachsene eine wirkliche Schwierigkeit. Dagegen hieße es gegen den Sinn des Gesetzes verstoßen, wenn man den Begriff „spät“ auch in dem Sinn relativieren wollte, daß er nicht nur von den besonderen äußeren Verhältnissen, sondern auch von dem subjektiven Befinden des einzelnen abhängig gemacht würde. Einer, der nicht krank ist, kann sich nicht darauf berufen, daß ihm persönlich eine an sich frühe Stunde spät und daher beschwerlich sei. Gesunde können sich nur auf objektive, äußere Umstände berufen.

Der dritte der genannten Umstände ist der weite Kirchweg.

Für den Fußgänger gibt das Gesetz eine genaue Zahl an: wenigstens 2 km. Bei der Benutzung von Fahrzeugen muß sich an Zeit und Beschwerlichkeit wenigstens dieselbe Summe ergeben, die ein solcher Fußweg mit sich bringt. Jedoch darf man in beiden Fällen die besonderen Schwierigkeiten des Weges und auch die Verhältnisse der Person mitberücksichtigen. Für eine hoffende Frau ist unter Umständen schon ein kurzer Weg eine große Beschwernis, sie kann also von hier aus in manchen Fällen Hilfe finden, auch wenn sie vor der Messe nicht schwere Arbeit verrichtet hätte; denn die hoffende Frau ist als solche im Gesetz nicht begünstigt. Wo sie genannt wird, ist sie unter dem übergeordneten Gesichtspunkt der schweren Früharbeit genannt; — die Worte: „die vor dem Kirchgang längere Zeit hindurch Hausarbeit verrichten müssen“, ist auch auf sie und nicht nur auf die Hausfrauen bezogen¹¹. — Auch der Titel Krankheit kann nicht ohne weiteres und allgemein für hoffende Frauen herangezogen werden.

Auch für diese besonderen Umstände ist eine Überprüfung durch den Beichtvater vorgeschrieben und ausdrücklich heißt es hier, „daß die Gläubigen ohne seinen Rat nicht kommunizieren dürfen, ohne nüchtern zu sein“. Für die Priester jedoch gilt diese Vorschrift nicht. Sie dürfen selbst in eigener Sache entscheiden. Der Beichtvater hat ebenso wie bei Kranken, so auch bei diesen Personengruppen jedoch nicht nur das Vorliegen des äußeren, im Gesetz beschriebenen Umstandes zu prüfen, sondern darüber hinaus das Vorliegen des *grave incommodum*. Dieser Ausdruck ist hier sicherlich ebenso streng, ja eher strenger zu nehmen als bei den kranken Personen. Jedoch kann man bei der praktischen Beurteilung davon ausgehen, daß schwere Arbeit, weiter Weg und späte Stunde immer eine große Beschwernis darstellen. Sie werden im Gesetz geradezu damit gleichgesetzt: *ob grave incommodum — hoc est, ob debilitantem laborem, ob tardiores horas... vel ob longinquum iter*, und die Überprüfung des Beichtvaters erstreckt sich nach der Instr. auf die Gründe des (behaupteten) *grave incommodum*. Sind die (äußeren) Gründe gegeben, so darf man präsumieren, daß die Nüchternheit den betr. Gläubigen wirklich schwerfällt und braucht ihn darüber nicht eigens zu befragen, noch soll man ihn damit beunruhigen. Diese Feststellung gilt sinngemäß auch für Kranke. Es ist daher durchaus möglich und unter Umständen empfehlenswert, daß der Geistliche die Anwendbarkeit der für Kinder vorgesehenen Vergünstigungen in der Schulklasse prüft, indem er feststellt, welche Kinder zwischen Messe und Schule nicht Zeit genug haben, zu Hause zu frühstücken. Rechtlich ist damit der Fall genügend geklärt.

Die Erleichterung, die Priestern und Gläubigen in den beschriebenen Fällen gewährt wird, besteht darin, daß sie etwas „in Form

¹¹ Hürth 70 hält es für möglich, daß die Instr. den hoffenden Frauen als solchen helfen wollte, entscheidet die Frage jedoch nicht.

eines Getränkes“ zu sich nehmen dürfen, Alkohol ausgenommen; jedoch dürfen sie das, anders als die Kranken, immer nur bis zu einer Stunde vor der heiligen Messe (Priester) bzw. vor dem Kommunionempfang (Gläubige). Ein Schulkind kann also, wenn die Messe 7.15 Uhr beginnt, unter den dargelegten Voraussetzungen bis etwa 20 Minuten vor 7 Uhr etwas Stärkendes trinken. Es ist nicht einzusehen, worin die große Schwierigkeit liegen soll, die hier oft behauptet wird. Wenn das Kind an dem Tag, an dem es kommuniziert, wirklich 10 Minuten früher als sonst aufstehen muß — was nur bei ganz kurzem Kirchweg der Fall ist —, so ist das eher ein willkommenes Mittel, den Ernst des Sakramentenempfangs zu prüfen und zu fördern, und da es in den meisten Fällen möglich sein wird, schon am Abend vorher ein warmes Getränk bereitzustellen, so entsteht auch für die Mutter keine Störung. Ein Priester, der nach 9 Uhr zelebriert, darf auf jeden Fall morgens etwas trinken, auch wenn zwischen den einzelnen Messen keine Stunde Zeit bleibt: Er kann eine Stunde vor seiner ersten Messe ein stärkendes Getränk nehmen.

Eine größere Schwierigkeit als aus dem langen Zeitabstand vor dem Kommunionempfang wird oft aus dem Verbot der festen Speise entstehen, besonders wenn es sich um Nachtarbeiter und Krankenpfleger handelt. Mit der Erlaubnis zu trinken, ist oft nicht viel geholfen. Auch für Priester, die einen schweren Sonntagsdienst haben, ist der Ausfall eines richtigen Frühstücks eine gesundheitliche Belastung, in unseren Gegenden mehr als in den romanischen Ländern, in denen man sich morgens überhaupt mit sehr Wenigem begnügt.

Daß dem Priester, der an einem Tage zwei oder drei heilige Messen feiert, in den ersten Messen gestattet ist, das zur Ablutio gebrauchte Wasser zu trinken, ist nur eine konsequente Anwendung des neuen Grundsatzes, daß Wasser die Nüchternheit nicht bricht. An Weihnachten und Allerseelen sollen jedoch die bis jetzt geltenden Rubriken beobachtet werden, falls der Priester die drei Messen unmittelbar aufeinander folgen läßt. Hätte er aber bei der Ablution (nur) das Wasser genommen, so dürfte er dennoch, wenigstens nach einer Pause (von etwa einer halben Stunde) die nächste Messe feiern, da er ja noch nüchtern ist.

Sehr wichtig ist die Bestimmung, daß das Trinken des Ablutionsweines, wenn es aus Unachtsamkeit geschieht, nicht die Feier einer zweiten oder dritten Messe verhindert. Freilich wird hier besonders zu beachten sein, daß jede Erweiterung der gegebenen Vergünstigungen unstatthaft ist. Zunächst ist vorausgesetzt, daß es sich um Unachtsamkeit handelt, ferner daß für die Feier einer zweiten oder dritten Messe eine seelsorgliche Notwendigkeit vorliegt: *sacerdos, qui bis vel ter Missam celebrare debet*¹². Schließlich kann sich niemand auf diese Bestimmung berufen, der in anderer Form, wenn auch aus Unachtsamkeit, die Nüchternheit gebrochen

¹² Instr. Nr. 8.

hat, z. B. durch Essen von einigen Weintrauben. Hier gelten die bisherigen Grundsätze.

4. In dem Abschnitt über die *Abendmesse* sind zwei Fragen zu unterscheiden: Wann darf eine Abendmesse gefeiert werden und welche Erleichterungen der Nüchternheit sind gegeben? Des Zusammenhanges wegen soll hier zunächst die zweite Frage behandelt werden.

Wenn eine Abendmesse genehmigt ist, kann jeder in ihr die heilige Kommunion empfangen, auch wenn er nicht zu den Personengruppen gehört, zu deren Gunsten der Bischof die Erlaubnis gegeben hat, und auch ohne daß er die oben beschriebenen besonderen Verhältnisse wie Krankheit, schwere Arbeit usw. für sich anführen kann, ja selbst dann, wenn ihm die Kommunion am Morgen leicht möglich gewesen wäre. Das ergibt sich ganz eindeutig aus der präzisen Formulierung, die in der Einleitung der Instr. sich findet: „Von den übrigen Vergünstigungen (außer dem Genuß natürlichen Wassers) können nur die Priester und Gläubigen Gebrauch machen, die in den besonderen Verhältnissen leben, die in der Konst. vorgesehen sind, o d e r die Abendmessen feiern oder in diesen die heilige Kommunion empfangen¹³.“ Die Abendmesse allein ist ein hinreichender Titel für die Erleichterungen der eucharistischen Nüchternheit. Zwar soll die Abendmesse in engen Grenzen gehalten werden, nicht aber der Kommunionempfang in solchen Messen, falls sie stattfinden. Es heißt ausdrücklich, daß „die Gläubigen frei zur Kommunion hinzutreten können“, allerdings wird hinzugefügt: „während der genannten Messe, unmittelbar vorher und gleich nachher“¹⁴. Can. 867 § 4 CIC, der besagt, daß die heilige Kommunion zu jenen Stunden ausgeteilt werden darf, in denen das Meßopfer gefeiert werden kann, ist hier nicht anwendbar; er bezieht sich auf die *lex ordinaria* und nicht auf eine Ausnahmebestimmung. In einer Kirche, in der keine Abendmesse gehalten wird, obwohl die Erlaubnis dazu vorliegt, kann also nicht zur Abendzeit bloß die Kommunion ausgeteilt werden. Erst recht ist es unmöglich, ob nun Abendmesse stattfindet oder nicht, die gewöhnliche Krankenkommunion auf den späten Nachmittag oder Abend zu verlegen.

Die von der Konst. gewährte Erleichterung besteht darin, daß bis zu einer Stunde vor Beginn der Messe bzw. der Kommunion ein Getränk, bis zu drei Stunden vorher feste Speise genommen werden darf. Alkohol ist nur bei „der Mahlzeit“ gestattet, und auch dann nur mit Beschränkung in der Art und der Menge: „Getränke, die bei Tisch üblich sind (z. B. Wein, Bier usw.)“, sind erlaubt, nicht aber *liquores*. Im allgemeinen wird die Grenze leicht zu finden sein. Auf der einen Seite sind leichtere Getränke gemeint, die beim Essen selbst genommen zu werden pflegen, auf der anderen Seite handelt es sich um anregende, scharfe Getränke (Schnäpse), die vor Tisch und in manchen Gegenden auch nach dem

¹³ Instr., Einleitung.

¹⁴ Instr. Nr. 15.

Essen gereicht werden. Auch bei den leichteren Getränken soll die „gebotene Mäßigung“ gewahrt werden. Jedenfalls darf Alkohol nur bei „der Mahlzeit“, d. h. einmal im Laufe des Tages genommen werden. Soviel ergibt sich mit Sicherheit aus dem Satz: „Vor oder nach der genannten Mahlzeit können sie etwas in Form eines Getränkes zu sich nehmen (wobei jede Art Alkohol ausgenommen ist)“, wenn anders dieses „vor“ überhaupt einen Sinn haben soll; denn es ist doch wohl nicht gemeint, daß auch vor „der genannten Mahlzeit“ nur Flüssiges erlaubt ist, sondern gemeint ist, daß nur alkoholfreie Getränke genommen werden dürfen. Die Gefahr der Unehrebarkeit macht diese Vorschrift im Sinne von 1 Kor 11 voll verständlich. Wollte man aber annehmen, daß auch feste Speise nur bei der einen Mahlzeit, nicht aber vorher noch nachher erlaubt wäre, so ergäben sich große Härten; ja das Gesetz würde für morgens nicht eigentlich die eucharistische Nüchternheit fordern, da diese durch das eine (Mittags-)Mahl doch gebrochen wird, sondern ein *jejunium* im Sinne des Fastens, und zwar eines ungewöhnlich schweren Fastens.

Wann darf die Abendmesse gefeiert werden? Die Entscheidung liegt nicht bei dem einzelnen Priester, sondern allein bei dem Bistumsobern. Von ihm ist die Genehmigung zu erbitten, und er kann sie nur erteilen, wenn eine örtliche Notwendigkeit vorliegt: „wenn die Verhältnisse es dringend erfordern“¹⁵. Die Instr. fügt hinzu, daß es das Gemeinwohl ist, dem hier gedient werden soll, nicht etwa die Frömmigkeit einzelner Gläubiger oder eines Priesters, der am Vormittag nicht zur Meßfeier gekommen ist. Auch ist die größere Ruhe oder Feierlichkeit, die bei einer Abendmesse herrschen kann, kein Grund, der hier berücksichtigt werden soll, nicht einmal die bessere Möglichkeit, sich auf die heilige Kommunion vorzubereiten, wie sie z. B. für die Teilnehmer an Einkehrtagen gegeben wäre, an denen Beichte und heilige Kommunion erst nach den Vorträgen, am Abend gehalten würden. Die Worte des Papstes sprechen deutlich aus, daß es um die Möglichkeit geht, „das eucharistische Opfer mitzufeiern“, und die von der Instr. angeführten Beispiele sowie die Auswahl der Tage lehren, daß vor allem die Gelegenheit zur Sonntagsmesse gesichert werden soll: Die Abendmesse ist zu gestatten, wenn es an einem Orte Arbeiter gibt, „die an Festtagen sich schichtweise ablösen oder solche, die in den Vormittagsstunden der Festtage beschäftigt sind, wie z. B. Hafenarbeiter“. Die Fälle können um viele andere vermehrt werden. Es gibt Länder, wo es auch heute noch (oder wieder) Schulungs- und andere Lager gibt, in denen am Sonntagmorgen keine Gelegenheit zum Kirchgang gegeben wird. Man kann auch an den Abschlußtag von Volksmissionen (und in diesem Sinne auch an Einkehrtage) denken, an dem die Gläubigen zwar morgens die Messe besuchen, viele aber nicht zur Kommunion gehen können, weil sie noch nicht gebeichtet haben. Die Hoffnung, daß im Laufe des Tages noch mancher beichten wird, ist ein hinreichender

¹⁵ Konst., Norma VI.

Grund für die Erlaubnis der Abendmesse, da diesen Menschen erst dadurch die Möglichkeit zur vollen Teilnahme an der Messe gegeben wird, die der Sinn des neuen Gesetzes ist^{15a}.

Die Zeit und die Tage der Abendmesse hat die Instr. im einzelnen umschrieben. Als untere Zeitgrenze ist 4 Uhr angegeben. Welches ist die obere Grenze? Es wäre gegen den Sinn der Konst., wenn die Meßfeier auf 10 oder 11 Uhr abends gelegt würde, denn der Sinn ist nicht der, neue Vigilfeiern einzuführen. Die Tage, für die eine Abendmesse erlaubt werden kann — *suppositis supponendis* —, sind Sonn- und Feiertage, auch die unterdrückten Feiertage, und solche, die nur örtlich unter großem Zulauf des Volkes begangen werden (Ewiges Gebet und Patrozinium z. B.), sowie der erste Freitag des Monats. Außerdem kann Abendmesse an einem Tag der Woche sein, wenn „das Wohl bestimmter Personengruppen es erfordert“.

Fragt man, an welchen Orten die Abendmesse sein darf, so ist zu antworten: In jener Kirche, für deren Kirchenvolk ein dringendes Bedürfnis besteht, bzw. in der anlässlich eines Festes von weither viele Gläubige zusammenkommen. Auf die Kirche ist abgestellt, nicht auf die Stadt. Es dürfen also in derselben Stadt am gleichen Tag mehrere Abendmessen sein, und für jede Kirche kann der Bischof sie an einem (anderen) Wochentag erlauben. Dagegen können in derselben Kirche nicht mehrere Abendmessen nacheinander stattfinden.

Die Bestimmung des can. 806 CIC, daß der Priester nur einmal am Tage zelebrieren darf, bleibt in Kraft; d. h. mit der Erlaubnis zur Abendmesse ist nicht ohne weiteres Binations- oder Trinationsvollmacht gegeben. Ebenso bleibt can. 857 in Geltung, wonach die Gläubigen nur einmal am Tage kommunizieren dürfen.

III.

Die erste Aufgabe, die sich für den Seelsorger aus der Neufassung des Nüchternheitsgebotes ergibt, ist eine katechetische. Die „einheitliche Handhabung“, die der Papst so dringend wünscht, und die „Vermeidung jeglichen Mißbrauches und jeglicher Unehreerbietigkeit“ sind nur zu erreichen, wenn das neue Gesetz — anders als die bisherigen, immer wechselnden Nüchternheitsverordnungen — wirklich bekannt wird. Der Wille der Kirche wird nur dann in das Gewissen der Gläubigen eingehen, wenn er in ihr Wissen eingegangen ist. Würde es nicht gelingen, das Gesetz durchsichtig und damit für das Gedächtnis faßbar zu machen, so würde die bisherige Unsicherheit bleiben, und eine zunehmende Laxheit

^{15a} Ein Dekr. des Hl. Offiziums vom 31. Mai 1953 (Osserv. Rom. v. 13. Juni 1953) erklärt, daß auf Grund der Konst. Abendmessen auch auf Schiffen gestattet werden können, mit Rücksicht auf das Schiffpersonal. Für die Erlaubnis ist der Ordinarius zuständig, in dessen Gebiet der Heimathafen des Schiffes liegt (portus, in quo navis habitualiter consistit).

würde die Folge sein, und das auf einem Gebiete, auf dem die Menschen bisher aus religiösem Empfinden sehr gewissenhaft zu sein pflegten.

Es soll hier versucht werden, für die katechetische Unterweisung ein Schema vorzulegen, das die wichtigsten Bestimmungen des Gesetzes zusammenfaßt:

1. Was fordert das Gebot der eucharistischen Nüchternheit?
Wer die heilige Kommunion empfangen will, darf von Mitternacht ab nichts anderes als natürliches Wasser genießen.
2. Für wen gilt das Gebot der eucharistischen Nüchternheit?
Das Gebot gilt für alle, und außer der Todesgefahr ist niemand vollständig davon befreit. Jedoch hat die Kirche gewisse Erleichterungen gewährt.
3. Wem hat die Kirche Erleichterungen des Nüchternheitsgebotes gewährt?
 - 1) den Kranken;
 - 2) denjenigen, die aus anderen Gründen nur sehr schwer die volle Nüchternheit beobachten können, — das sind solche, die vor der heiligen Kommunion schwere Arbeit verrichten müssen oder erst zu später Stunde zum Tisch des Herrn gehen können oder einen weiten Kirchweg haben —;
 - 3) denjenigen, die in der Abendmesse zur heiligen Kommunion gehen.
4. Worin besteht die Erleichterung des Nüchternheitsgebotes?
Die Kranken dürfen bis zum Empfang der heiligen Kommunion etwas trinken und auch feste Medizin nehmen, alle anderen dürfen nur bis eine Stunde vor der heiligen Kommunion etwas trinken. Wer abends kommuniziert, darf vorher (drei Stunden) auch etwas essen.
5. Was muß man tun, um diese Erleichterungen gebrauchen zu können?
Man muß den Beichtvater um Rat fragen. Nur wer in der Abendmesse kommuniziert, braucht nicht zu fragen.

Die zweite Aufgabe ist eine seelsorgliche im engeren Sinne. Es hieße gegen den Geist der päpstlichen Kundgebung verstoßen, wenn man sozusagen nur den Paragraphenteil ausschöpfen würde und die Sinnbedeutung des Nüchternheitsgebotes überhaupt und seiner Neufassung im besonderen ausließe, die der Papst in betonter Weise den Einzelbestimmungen vorausschickt und die er in Form von Ermahnungen ihnen folgen läßt.

Die religiöse Bedeutung der eucharistischen Nüchternheit liegt nach den Worten des Papstes darin, daß sie eine Bezeugung „der hohen Ehrfurcht“ vor dem heiligen Sakrament ist: Leib und Blut Christi werden als „erste und höchste Nahrung“ erwiesen; die Speise der Seele erscheint in ihrem Vorrang vor den gewöhnlichen Speisen des Leibes¹⁶. Neben dieser äußeren Bezeugung der Ehrfurcht soll die eucharistische Nüchternheit aber auch eine Hilfe für die innere Frömmigkeit sein, da „der Geist

¹⁶ Konst. S. 16.

sich leichter erhebt, wenn der Körper nicht mit Speise belastet ist“¹⁷. Daß der Papst dennoch erleichternde Neuerungen eingeführt hat, darf also keineswegs zu einer geringeren Bewertung der eucharistischen Nüchternheit verleiten. Nichts wäre dem Geist und Wort der Konst. mehr entgegen als das. Der Sinn der Neuerungen liegt einzig darin, die eucharistische Frömmigkeit, die Pius X. neu erweckt hat, zu fördern. Die besondere Erwähnung der Arbeiter, Familienmütter und Kinder zeigt die Absicht des Papstes: Wer im harten Werktag des Lebens steht und das eucharistische Brot am dringendsten braucht, soll es wegen eines noch so heiligen Gesetzes nicht entbehren müssen. Dem Gedanken an eine „Ausnutzung“ des neuen Gesetzes steht der klare Wille des Gesetzgebers entgegen: „so oft ein körperliches Opfer verringert wird, muß der Geist einen Ausgleich schaffen durch innere Buße oder auf andere Weise . . . Wer in den Genuß der gegebenen Erleichterungen kommt, möge innigere Gebete zum Himmel emporsenden, um Gott anzubeten, ihm Dank zu sagen, besonders um seine Fehler zu sühnen“¹⁸.

Das geht über eine rein rechtliche Betrachtungsweise weit hinaus, wie die Neuordnung sich überhaupt dadurch auszeichnet, daß sie weitgehend das Gewissen des einzelnen Christen anspricht und beteiligt. Der Leitsatz der ganzen Konst., daß nur eine große Beschwernis von der vollen Beobachtung des Nüchternheitsgebotes befreit, rechnet den guten Willen dessen mit ein, der zum Tisch des Herrn hinzutritt. Ob nicht auch eine Neuregelung des Fastens und der Abstinenz auf dieser Linie zu erwarten ist? Jedenfalls hat der Seelsorger (als Lehrer und als Beichtvater) diesen Gesichtspunkt vor allem herauszustellen, damit der Geist und nicht nur der Buchstabe des Gesetzes erfüllt werde.

¹⁷ Konst. S. 17.

¹⁸ Konst. S. 23.

Dogmenentwicklung und christliche Verkündigung

Von Univ.-Doz. Dr. Josef Hemlein, Freiburg i. Br.

Als der letzte Apostel die Augen schloß, verstummten auf unserer Erde die schöpferischen Zeugen der christlichen Offenbarung¹. Die Botschaft Jesu hat im Neuen Testament im Dienste der Verkündigung² eine Einkleidung erfahren, welche durch den besonderen Beistand des Heiligen Geistes nicht nur als lautere Wahrheit ohne Irrtum, sondern auch als heilige Einkleidung, als Heilige Schrift, als Wort Gottes im wahren Sinne sich ausweist³. Aus diesen beiden Tatsachen könnte man die Folgerung ziehen, daß das Christentum gerade in seiner Verkündigung als etwas ganz Abgeschlossenes, Nur-Überzeitliches, Übergeschichtliches dastehen müsse in dem sonst durchgängigen Wechsel und Wandel unserer Welt. Denn der Wahrheitsgehalt der christlichen Verkündigung aller Zeiten kann sich nicht mehren, und die biblische Einkleidung der Christusbotschaft ist von Gott selbst als tauglich erklärt worden. Jeder Mensch, besonders jeder Künstler, weiß um die Schwierigkeit, wie er seinen Ideen verbalen oder dinglichen Ausdruck geben soll, zumal für das einfache Volk. Es erhöht sich diese Schwierigkeit, wenn es gilt, von der göttlichen Welt Zeugnis zu geben. Sollte man da nicht einfach bei der

¹ „Die Unmittelbarkeit und Urgewalt göttlicher Inspiration, die Zeit schöpferischen Aufbruchs ist mit Jesus Christus und seinen Aposteln dahingegangen. An die Stelle des *revelare* tritt das *tradere*. An die Stelle positiven Geistesüberschwangs tritt die *assistentia Spiritus Sancti* zur Bewahrung vor Irrtum“ (K. Adam, Vom Ärgernis zum sieghaften Glauben. Artikel in dem Sammelwerk: Die eine Kirche, Paderborn 1939 S. 41). Cfr. Dec. S. Off. „Lamentabili“ vom 3. Juli 1907, D. 2021.

Gott wird zwar voraussichtlich nicht aufhören, zu seinem Volk zu reden bis zu dem Tage, wo sein Richterwort für die Verdammten sein letztes Wort, für die Seligen aber der Ruf zum Genusse seines ewigen Wortes sein wird. Aber wegen der Würde der Offenbarung Christi als des Sohnes Gottes wird keine öffentliche Offenbarung mehr erfolgen. Vgl. Scheeben, Dogm. I, 33 ff. Die moderne Offenbarungssucht ist unkatholisch. Privatoffenbarungen können nur insofern allgemeine Bedeutung erlangen, als sie Anregung geben, das Überlieferungsgut gründlicher zu erforschen und weniger beachtete geoffenbarte Wahrheiten ins Licht zu rücken. Scheeben spricht von „subsidiarischer“ Funktion der nachapostolischen Offenbarungen (a. a. O. 36, Nr. 53). Vgl. Karl Rahner, Über Visionen und verwandte Erscheinungen: Geist und Leben 21 (1948) 179–212.

² *Fides... quam... sancti Apostoli ab ipso Domino in carne posito audierunt, et Spiritus Sancti magisterio instructi non solum sermone praedicaverunt, verum etiam ad instructionem saluberrimam posterorum scriptis suis inditam reliquerunt.* Fulgentius „De Fide ad Petrum“. Inter opera Augustini, tom. 6, N. 4. — PL 40, 754.

³ Überlieferung und Dogmatisation sind Menschenworte, aber durch die Assistenz des Heiligen Geistes frei von Irrtum. Die Heilige Schrift ist Gottes Wort. Das ist der berechtigte Kern der Sola-Scriptura-Lehre.

biblischen Einkleidung stehen bleiben, die Kinder aller Zeiten hinführen in die Tage⁴, da der Herr unter uns gelebt, sie einführen in den kulturellen Raum der großen Zeitenwende und ihnen die Heilsbotschaft in der konkreten Gestalt der unter dem Beistand des Heiligen Geistes geprägten Ausdrucksform vermitteln? Diese Folgerung erweist sich aber zunächst vom Inhalt her als einseitig⁵. Es ist nicht nur kindliche Erfahrung, daß manches Gut vor seiner Besitznahme uns lockt und in Bewegung bringt, uns nachher aber bald gleichgültig läßt. Entscheidend ist hier die innere Fülle und der Reichtum des Objektes. Als der Mensch in die Erde eingeführt wurde, lag vor ihm das unermeßliche Land. Der Reichtum der Natur, ihre Gesetze und Auswertungsmöglichkeiten haben bis zur Stunde uns Menschen in Spannung gehalten. Erst heute ist die Entschleierung der Natur, die endlich und begrenzt ist, so weit geschehen, daß jene in der Geschichte oft wiederkehrende, fast religiöse Hingabe an die „Mutter Erde“ im Schwinden begriffen ist⁶. Aber die Hingabe an den sich offenbarenden Gott kann durch keine Entschleierung eine Ernüchterung erfahren, weil dieser Erkenntnisgegenstand jeder kreatürlichen Erkenntnis absolut überlegen ist. Und was der Dreifaltige Gott uns Erdenpilgern in freier Selbsterschließung, fortschreitend im Alten Testament, abschließend durch seinen Eingeborenen Sohn, hinterlegt in Schrift und Überlieferung, mitgeteilt hat, öffnet in Wahrheit unsern Blick in unendliche Weiten. So konnte St. Paulus den Korinthern schreiben: „Weisheit reden wir im Kreise der Gläubigen (Vollkommenen) ... Gottes Weisheit im Geheimnis, die einst verborgene, künden wir ... was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört, und was in keines Menschen Herz gedungen ist, hat Gott denen bereitet, die Ihn lieben. Uns hat es Gott geoffenbart durch Seinen Geist. Denn Sein Geist erforscht alles, auch die Tiefen Gottes“ (1 Kor. 6—11). Das entscheidende Wort über den unbekannten Gott, über sein Wesen und Walten und darin eingeschlossen das entscheidende Wort über den Menschen und die Welt ist das in der Offenbarung uns anvertraute Gut. Diese Botschaft aber ist in Wahrheit nie zu Ende sagbar. Dies spricht Leo d. Gr. aus mit den Worten: „Geliebteste! Wir stehen jetzt in der von uns ersehnten und von der ganzen Welt herbeigewünschten Festzeit des Leidens Christi, die es uns nicht gestattet, inmitten der Wonnen geistiger Freuden zu schweigen; denn wenn es auch schwer ist, über das gleiche Ereignis öfters in würdiger und angemessener

⁴ Auf dem Höhepunkt des liturgischen Wortgottesdienstes heißt es in der Regel: *In illo tempore*.

⁵ Es wäre auch einseitig vom Sprachgeschichtlichen und Zeitgeschichtlichen her, was wir in einer späteren Abhandlung aufzeigen werden. Die Sprache der Heiligen Schriften hat gewiß etwas vom bleibenden Inhalt an sich. Es wird durchaus nicht wenigstens auch dem Ausdruck nach für jede Zeit gültig und für verwandte Situationen wie gemacht sein. Daraus ergibt sich auch die Regel für den Wortlaut der Religionsbücher unserer Schulen: So wörtlich der Bibel entnommen als möglich, so frei als nötig. Man muß sich oft wundern, wie schon die Kinder in der Schule die Bibelworte lieber lernen und leichter behalten als Menschenworte. Man gibt als Grund hierfür gewöhnlich die Anschaulichkeit der biblischen Sprache an. Vielleicht darf man aber auch daran erinnern, daß der Heilige Geist, der die biblischen Worte gesprochen, in den Herzen der Kinder wohnt und durch den *habitus fidei* gerade für Sein Wort Verständnis gibt.

⁶ Vgl. R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, S. 83 ff.

Weise zu sprechen, so darf doch der Priester bei einem so großen Geheimnisse der göttlichen Barmherzigkeit seine Pflicht, den Gläubigen zu predigen, nicht unerfüllt lassen. Bietet ja der Gegenstand selbst gerade deshalb, weil er unsagbar groß ist, immer wieder Anlaß, darüber zu reden, und kann es doch nicht an Stoff fehlen, wo alles, was man vorbringt, die Sache nie erschöpft. Mag darum auch der schwache Mensch ohnmächtig sein gegenüber der Herrlichkeit Gottes, mag er auch stets fühlen, daß seine Kräfte zu gering sind, um die Werke seiner Barmherzigkeit genügend zu schildern, mag auch unser Verstand versagen, unsere Denkkraft stocken und unsere Sprache nicht ausreichen, so hat dies doch sein Gutes. Soll uns ja unsere Anschauung von der Majestät des Herrn selbst da, wo sie richtig ist, immer noch zu unvollkommen erscheinen. So sagt der Prophet: „Suchet den Herrn und seid stark, suchet sein Angesicht allezeit!“ Niemand möge sich also damit brüsten, daß er alles gefunden habe, wonach er strebte! Wäre doch für den jeder Fortschritt vorbei, der es aufgäbe, weiterzueilen“⁷.

Die innere Fülle also des in der Offenbarung uns anvertrauten Gutes wird auf dieser Erde nicht aufgearbeitet werden. Birgt sie doch nach einem Wort Pius XII. so reiche und bedeutsame Schätze der Wahrheit, daß sie in der Tat nie ganz ausgeschöpft werden kann⁸. Kurz gesagt: Ihr Inhalt ist unendlich. Somit kennt seine Erarbeitung und Erfassung kein Ende, seine Anwendbarkeit keine Grenzen. Vielmehr ist z. B. „jede Situation des Lebens Jesu, weil Er Gott ist, innerlich so reich, so unendlich, nach allen Seiten hin beziehungsweise und bedeutend, daß sie eine nicht auszuschöpfende Fülle an Situationen aus sich freigibt, so wie eben eine Idee durch keines der von ihr beherrschten Konkreta ausgeschöpft oder eingeengt wird. Wie die Idee, so ist die Situation Christi anderer Ordnung als das, was sie dominiert. Sie ist durch ihr Überhöhtsein vor jeder Erschöpfung gefeit, jedem menschlichen Zugriff entzogen, aber ihrerseits Quelle einer nie auszulotenden Fülle und Tiefe von Geschichte.

Darum hat die christliche Kontemplation an jeder einzelnen dieser Situationen einen nicht aufzuarbeitenden Stoff, und jene Heiligen, die jahrelang, ja ihr Leben lang sich betrachtend um ein einzelnes Geheimnis aus dem Leben des Herrn bemühten, sind theologisch durchaus im Recht. Die dem Leben des Herrn bestimmten (und keineswegs vag-verschwommenen) christologischen Situation ist so groß, daß sie eine Unendlichkeit von verschiedensten, gegeneinander abgegrenzten christlichen Situationen erzeugen kann, die doch alle nicht — wie eine voreilig schließende Situationsethik es gelegentlich dargestellt hat — relativistisch in einer Art Autonomie auf sich selber stehen, sondern ihre Norm und Regel an der sie beherrschenden christologischen Situation besitzen. Diese selbst ist eingeordnet in die Totalität aller christologischen Situationen, die in ihrer Einheit die Fleischwerdung des Logos und die Exegese Gottes (Joh 1, 18) bilden“⁹. Der innere Reichtum der Offenbarung und ihre arme, menschliche Einkleidung in menschliche Worte, menschliche Begriffe, menschliche Bilder, die alle nur verhältnisentsprechend, ihrem Sinngehalt nach gelten, die wahr sind, aber stets unvollkommen, un-

⁷ Leo d. Gr., Sermo LXII, 11. Predigt über das Leiden des Herrn — PL 54, 349 s.; BKV 55, 135 f.

⁸ Humani generis Nr. 21.

⁹ H. U. v. Balthasar, Theologie der Geschichte (Einsiedeln 1950) 30 f.

zureichend, die immer noch der Vervollkommnung fähig sind, die wohl tauglich, aber niemals erschöpfend, Gottes Wort und Weisheit nachzusprechen¹⁰, sie drängen auf eine weitere Entfaltung des Glaubens.

Mag darum auch der Offenbarungsinhalt, soweit er allgemein verpflichtend vorgelegt wird, keinen Zuwachs erfahren, gewachsen ist und wachsen muß das Glaubensverständnis, das tiefere Eindringen, das schärfere begriffliche Erfassen, das breitere Auswerten der geöffneten Welt.

Wer den Dienst am Worte Gottes übernimmt, muß auch Zeugnis geben von diesem Wachstum. Darum schreibt schon Vinzenz von Lerin im 5. Jahrhundert in seinem Merkbuch: „Das Talent¹¹ des katholischen Glaubens bewahre unverletzt und unversehrt. Was dir anvertraut worden ist, das bleibe bei dir, das werde von dir weitergegeben. Gold hast du empfangen, Gold gib wieder heraus; ich bin nicht damit einverstanden, daß du an die Stelle des einen etwas anderes setzest, nicht einverstanden, daß du statt Gold entweder verewigen Blei oder betrügerischerweise Kupfer unterschiebest; ich will kein Flittergold, sondern echtes. O Timotheus, o Priester, o Prediger, o Lehrer! Wenn die Gnade Gottes dich hierzu geeignet gemacht hat durch Talent, Übung und Gelehrsamkeit, so sei ein Beseeler¹² des geistigen Zeltens, schleife die kostbaren Edelsteine der göttlichen Lehre, füge sie treu zusammen, richte sie weise ein, gib ihnen Glanz, Anmut und Schönheit! Deutlicher soll infolge deiner Erklärung verstanden werden, was vorher dunkler geglaubt wurde; durch dich soll die Nachkommenschaft die glückliche Einsicht in das erhalten, was vorher das Altertum glaubte, ohne es zu verstehen. Lehre jedoch dasselbe, was du gelernt hast, in der Weise, daß du auf neue Weise sprichst, nichts Neues sagst“¹³.

Darum vernachlässigen einsichtige Reformatoren bei der Taufe und Wiedergeburt der Predigt aus dem Geiste und der Sprache der Bibel, der Väter und der Liturgie nicht die Orientierung an der wissenschaftlichen Theologie¹⁴. Sie lassen der Einbeziehung der dogmatischen Entfaltung des Glaubens in der Verkündigung genügend Raum. Immer schon war die anschauliche Sprechweise der Offenbarungsquellen Norm für die Verkündigung. Immer schon galt, vom Inhalt her gesehen: Worauf in der Offenbarung das zentrale Licht fällt, das hat für die Kerymatik das zentrale Anliegen zu sein. Was am Rande gelassen, nur indirekt beleuchtet wird, darf nicht in den Mittel-

¹⁰ Humani generis Nr. 15, 16. „Häretisches Denken hat die Tendenz, zu schließen, zu überblicken, in endgültigen apodiktischen Formeln zu reden; katholisches Denken bleibt offen und hat sogar die Tendenz, immer weiter zu öffnen. Vom Standpunkt der Systematik erscheint es daher leicht als unbefriedigend, ja als gestalt- und umrißlos, steht es mit seiner scheinbaren Flüchtigkeit und Wendigkeit in einem von außen nicht leicht durchschaubaren Schein-Widerspruch zur Bestimmtheit und Endgültigkeit der dogmatischen Festlegungen.“ (H. U. v. Balthasar, Karl Barth, 1951, 265).

¹¹ Matth. 25, 15.

¹² Er war Künstler und wurde von Gott durch Moses berufen zur Anfertigung des heiligen Zeltens, der Bundeslade und der heiligen Geräte. Ex. 31, 2 ff.

¹³ Commonitorium Nr. 22—PL 50, 667; BKV 20, 56.

¹⁴ Vgl. G. Engelhardt, Dogmatische Theologie, Seelsorger und Seelsorge: Aus der Theologie der Zeit, hrsgb. G. Söhngen (1948) 9—38.

punkt gezogen werden, damit die Verkündigung nicht einseitig, wählerisch, d. h. praktisch häretisch werde¹⁵. Rückkehr zur Schrift (und zu den Vätern)

¹⁵ Wer den Anweisungen folgt, die Joh. Michael Sailer für die erbauliche Schriftlesung gibt, wird vor dieser Einseitigkeit bewahrt. Vgl. Sailer, Von dem praktischen Schriftforschen. Vorlesungen aus der Pastoraltheologie Band I, 1788; sämtliche Werke Bd. 16. H. Schiel gibt in „Die Sieben Siegel“ (S. 285 bis 290) eine gute Zusammenfassung der Gedanken Sailers.

Vielleicht dürfen wir in diesem Zusammenhang auf M. J. Congar hinweisen, obwohl wir seine Meinung nicht voll billigen. „Gegen die einseitige Verbildung der Wahrheit betont die Kirche gewiß nicht bloß die gegenseitige partielle Wahrheit, sondern die den Teilwahrheiten und Irrtümern überlegene Totalwahrheit. Und doch ist es unvermeidlich, daß sie in ihren derzeitigen Verkündigungen den Finger auf jene sachlichen Aspekte legt, die von der Irrlehre geleugnet werden, unmöglich vor allem, daß ihre Apologeten nicht das Recht der verkannten Wahrheiten wiederherzustellen versuchen, daß ihre Theologen nicht damit beschäftigt sind, die entsprechende Lehre mit ihrer ganzen Schärfe auszubauen. So ist die Häresie für die kirchliche Theologie gleichzeitig ein Anlaß zum Fortschritt und eine Gefahr der Einseitigkeit. Jedesmal wenn ein bestimmter Irrtum sich ausdrückt, versteift sich der Organismus der Kirche, ihre Kräfte polarisieren sich, um dem Übel entgegenzuwirken; gegenüber der falschen Behauptung, die jeweils die Überspannung einer Wahrheit ist, stellt man die richtige und bestimmt sie genau; aber zumeist geht man nicht auf die Totalität des Dogmas zurück, man begnügt sich damit, der verkannten oder geleugneten Wahrheit schärfere Umrisse und größere Präzision zu geben. Und weil der Irrtum immer partiell ist, ist die entgegengesetzte dogmatische Wahrheit ebenso in Gefahr, partiell zu sein, sofern sie sich darauf beschränkt, das Konträre zu behaupten. Konträre Wahrheiten, sagen die Scholastiker, sind von derselben Gattung. Und wer dann, aus Gewohnheit, System oder Bequemlichkeit, sich mehr an die offiziellen Texte hält als an das Leben: die trägen und nicht selten opportunistischen Theologen, die sich damit begnügen, ihren Denzinger aufzuschlagen, anstatt die Schrift, die Väter, die Liturgie, den gelebten Glauben der Kirche und die klaren Zeugnisse christlichen Geistes zu studieren, die Apologeten schließlich, die von Berufs wegen die Irrtümer des jeweiligen Tages zu bekämpfen haben und die Kirche von ihrer äußerlichen Seite her betrachten, die Mehrzahl also, wenigstens die Mehrzahl derer, die reden, schreiben und sich vernehmen lassen: diese halten dem Irrtum eine verhärtete, unvollständige Wahrheit entgegen (wenn man bei ihrer zufälligen Formulierung bleibt) eine einseitige und partielle Wahrheit. Wieviel Fortschritte in der Genauigkeit, wieviel Spezialisierung, somit aber auch wieviel Versteifung, wieviel Zusammenziehung des Offenbarungsgehaltes zeigen nicht etwa dogmatische Reaktionen wie die Verurteilung des Baius, die Definition der Siebenzahl der Sakramente, die anti-protestantische Behauptung der Tradition neben der Schrift, die Verurteilung des Modernismus! Der Gewinn an dogmatischer Präzision, an Gewißheit in Glaubenssachen ist wertvoll, sogar notwendig. Aber andererseits: was für eine Verengung der Perspektiven, was für eine Spezialisierung der Fragestellung hat nicht die Verurteilung des Baius der Theologie auferlegt, die, das Übernatürliche nur noch unter dem Gesichtspunkt der „Ungeschuldetheit“ betrachtend, in Gefahr ist, andere Beziehungen zwischen Natur und Gnade zu vernachlässigen oder gering zu achten? Und weiter: wird die massive Kristallisation der sakramentalen Wirklichkeit um die sieben Sakramente, die extreme theologisch-kanonistische Festlegungen nach sich zieht, nicht dazu angetan sein, die Sakramentalität der Gesamtkirche, des gesamt-christlichen Lebens

kann aber nicht, wie es durch den zunehmenden Gebrauch nicht-katholischer Kommentare Gewohnheit zu werden droht, besagen, absehen wollen von dem wachsenden Glaubensverständnis in der Kirche. Viele haben es sicher schon erlebt, daß die Bibellesung nach Absolvierung des theologischen Studiums ganz besondere Freude und Gewinn bringt. Echt katholische Reform ist Prüfung der gegenwärtigen Haltung durch Rückbesinnung auf das Wesen und die Wesensentfaltung in der Geschichte.

Wir dürfen und wollen den Ertrag der theologischen Bemühungen — Theologie ist Wegbereiterin und Ausdeuterin der kirchlichen Glaubensverkündigung — nicht übersehen, durch die aus urmenschlichem Wissensdrang¹⁶, aus Liebe zur himmlischen Welt¹⁷, aus apologetischem Interesse¹⁸ der Wahrheits-

vergessen zu lassen zum Schaden des Verständnisses von Symbolik und Liturgie? Wird nicht die notwendige antiprotestantische Reaktion zugunsten der Tradition die Schwierigkeit erst recht steigern und den Gedanken nahelegen, daß, wenn es falsch ist, daß die Kirche auf der Schrift begründet sei, es folglich wahr ist, daß die Schrift auf der Kirche gegründet sei, was die Frage gar schlecht angehen hieße. Hat die sehr notwendige Reaktion gegen den Modernismus nicht tatsächlich dahin geführt, gewisse richtige, aber unvollständige Aspekte der Lehre zu verallgemeinern, zum Beispiel über die lehrende Kirche, und eine gewisse Ausscheidung und Verkennung der ergänzenden positiven Momente zu fördern, von allem, was in der Kirche Leben und geschichtliche Entfaltung bedeutet: eine Ausscheidung und Verkennung, die in Wirklichkeit den wahren Begriff der Tradition und somit des kirchlichen Dogmas in Frage stellt.“ M. J. Congar, *Sainteté et péché dans L'Eglise: La vie Intellectuelle*, nov. 1947, 6—40, zit. nach H. U. v. Balthasar, Karl Barth, S. 23—25.

¹⁶ Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει: Aristoteles, *Metaphysik* I 1—980 a 22.

¹⁷ Augustinus schreibt am Ende seiner 15 Bücher über die Dreifaltigkeit, an denen er ungefähr 16 Jahre gearbeitet hatte: *Domine Deus meus, una spes mea, exaudi me, ne fatigatus nolim te quaerere, sed quaeram faciem tuam semper ardentem* (Ps. 104, 4). *Tu da quaerendi vires, qui invenire te fecisti, et magis magisque inveniendi te spem dedisti. Coram te est firmitas et infirmitas mea: illam serva, istam sana. Coram te est scientia et ignorantia mea: ubi mihi aperuisti, suscipe intransentem; ubi clausisti, aperi pulsanti. Meminerim tui, intelligam te, diligam te. Auge in me ista, donec me reformes ad integrum.* Augustinus, *De Trinitate*, XV, cap. XXVIII. — PL 42, 1098.

¹⁸ Treibende Kräfte der Lehrentwicklung sind Irrtümer, Fortschritte auf verwandten Wissensgebieten, oft auch stille Arbeit der theologischen Forschung und die schlichte Volksfrömmigkeit. Vgl. Christ. Pesch S.J., *Glaube, Dogmen und geschichtliche Tatsachen* (Theol. Zeitfragen, 4. Folge). Freiburg i. B. 1908, 186—193.

„Der Heilige Geist bedient sich jedoch hierbei (bei der Dogmenentwicklung) der irdischen Faktoren als seiner Werkzeuge, so daß die menschliche Eigenart der Offenbarungsträger, ihre Weise zu sehen und zu denken, die Begegnung mit neuen geistigen Kräften, veränderte seelische Situationen, neue Aufgaben im gesellschaftlichen oder politischen Bereiche entscheidende Anstöße für die vom Heiligen Geiste bewirkte Dogmenentwicklung bringen.“ M. Schmaus, *Handbuch der Dogmengeschichte* IV, S. IX. Hinweise der Heiligen Schrift auf die weitere Entfaltung des Glaubens: Johannes 16, 12—14; 1 Cor. 3, 1 f.; Phil. 1, 9; Kol. 1, 9; 2, 2; Eph. 1, 17—19; 3, 3 f.; 4, 13 f.; 5, 9—14. Dokumente des Lehramtes: Vatic. Sess. III cap. 4: D 1800;

gehalt tiefer erfaßt wurde. Vor allem aber gilt es, in Verehrung und Dankbarkeit die lebendige Auslegung der Christusbotschaft aufzunehmen, die uns durch die Heiligen geschenkt wird. Sie sind die nach oben ganz offenen Menschen. In ihnen lebt das primäre Horchen und Gehorchen gegenüber dem Geiste Gottes, der ja nicht aus sich selber redet (Joh. 16, 14), d. h. keine andere Botschaft kündigt neben der Botschaft Christi, sondern als erster „Hörer des Wortes“ in die geoffenbarte Wahrheit einführt. Darum sind die Heiligen auserlesene Werkzeuge für die Erschließung neuer, bisher unbeachteter Reichtümer aus der Fülle des menschengewordenen Logos, in dem alle Kleinodien der Weisheit und der Wissenschaft verborgen sind (Kol. 2, 3). Von ihnen allen nimmt die Kirche eine bleibende Fracht mit auf ihren Weg durch die Jahrhunderte und trägt sie hin zum „Tag des Herrn“.

ibidem can. 3, De fide et ratione: D 1818. Antimodernisteneid: D 2145 f. Enz. Humanis generis vom 12. 8. 1950. — Literatur: J. H. Newman, An Essay on the Development of christian doctrine. 1845 (Deutsch nach der Auflage von 1848 v. Th. Haecker, Die Entwicklung der christlichen Lehre und der Begriff der Entwicklung. München 1922). Christian Pesch, op. cit. F. Marinsola OP., L'Evolution homogene du Dogme catholique. Freiburg/Schweiz, 2 Bde. 1924. Dazu die dogmatischen Lehrbücher z. B. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik I, 3/4 1949; B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik I, 4/5 1920; F. Diekamp, Katholische Dogmatik I, 10/11 1949.

Thomas von Aquin und Karl Marx

oder

Katholizismus und Kommunismus

Von Prof. Dr. Joseph Lenz, Trier

Zum 70. Todesjahr von Karl Marx (1818—1883) wird viel, Gutes und Schlechtes, gegen ihn und für ihn, geredet und geschrieben. Dabei findet auch das Verhältnis von Marxismus und Christentum erneutes Interesse. Gespannt greift man deshalb zu der Antrittsvorlesung, die unter dem pikanten Titel „Thomas von Aquin und Karl Marx“ der frühere Tübinger Dozent Dr. Marcel Reding¹ am 5. Dezember 1952 als neuer Moralprofessor an der Grazer Theologischen Fakultät hielt und in Druck gab². Ihre Tragweite liegt darin, daß sie nicht bloß Thomas und Marx als geschichtliche Persönlichkeiten, sondern als Repräsentanten von Katholizismus und Kommunismus zusammenzuschauen unternimmt.

1. Thomas von Aquin und Karl Marx

Die überraschende Verbindung von Karl Marx mit Thomas von Aquin begründet der Autor aus einer gewissen Gleichheit der beiden Philosophen. Der Herkunft nach sind sie beide Schüler des Aristoteles,

¹ Marcel Reding ist geboren 1914 zu Mecher in Luxemburg. Seine Werke sind: „Die Existenzphilosophie“. 1949. „Metaphysik der sittlichen Werte“. 1949. „Der Aufbau der christlichen Existenz“. 1952. „Philosophische Grundlegung der kath. Moraltheologie“. 1953.

² 22 S. Akademische Verlagsanstalt. Graz 1953.

ja, „geniale und originelle Aristoteliker“ (5). Thomas ist es unmittelbar durch das Studium des Aristoteles geworden. Marx teils auch unmittelbar durch die Beschäftigung mit der Psychologie, der Nikomachischen Ethik und der Politik des Aristoteles, denen er entscheidende Erkenntnisse entnahm (6), teils mittelbar über Hegel, der „wohl der bedeutendste und originellste Aristoteliker der letzten Jahrhunderte“ war (5). Fragt man nach dem inhaltlich Gemeinsamen von Aristoteles, Thomas und Marx, „so darf man sagen, es sei der Kampf für die Rehabilitierung der sinnlichen Wirklichkeit, der materiellen Welt und die Betonung der Hinordnung des einzelnen auf die Gemeinschaft. Die drei Denker sind antimystisch, realistisch, empiristisch, politisch, ohne daß damit gesagt sein soll, dieser Zug habe bei allen Dreien genau denselben Inhalt und dieselbe Bedeutung“ (10). Gemeinsam ist ihnen schließlich „die Betonung des Menschen als leiblich-sinnlich-geistigen Wesens, der notwendigen Ausrichtung des Menschen auf die Gemeinschaft, die Anerkennung der Arbeit“ (12).

Man kann kaum behaupten, daß diese Ähnlichkeiten von Marx und Thomas sehr eindrucksvoll seien, dafür sind sie zu formeller, allgemeiner und vager Natur, wie sie sich zwischen beliebigen anderen Geistesgrößen aufweisen ließen. Schon Aristoteles sagt, niemand könne die Wahrheit gänzlich verfehlen, vielmehr wisse jeder etwas richtiges über die Natur zu sagen³. So ist auch im Marxismus natürlich nicht alles falsch. „Aristoteliker“ sollte man aber nur den nennen, der in den wesentlichen Lehrpunkten mit dem System des Aristoteles übereinstimmt, was bei Marx sicher nicht der Fall ist. Auch schon von einer Betonung des Geistigen im Menschen ähnlich der bei Aristoteles und Thomas wird man bei dem Materialisten Marx kaum sprechen können. Und ist es noch „Hinordnung des einzelnen auf die Gemeinschaft“, wenn Marx das Individuum völlig in der Gemeinschaft aufgehen läßt? Im wesentlichen besagen also die aufgezählten Analogien nur, daß Thomas und Marx mit Aristoteles in der anti-idealistischen Front stehen, wenn auch an sehr entfernten Flügeln. In diese Front trat Marx weniger im Gefolge des Aristoteles ein, als auf Grund des *sensus communis* oder des gesunden Menschenverstandes, dem auch der russische dialektische Materialismus seine für das Leben unentbehrlichsten Wahrheiten verdankt.

Reding selbst ist auch sachlich genug, die größere Ungleichheit von Thomas und Marx nicht zu übersehen und zu verschweigen. Thomas nennt er einen „Mann der Ordnung“, Marx einen „bewußten Revolutionär“. „Der eine wollte die Wirklichkeit erkennen, wie sie ist; der andere sie zunächst verändern, um sie zu erkennen.“ „Thomas war ein frommer Christ, Marx kämpferischer Atheist“ (5). Thomas ist als Mensch zutiefst im Geistigen verankert und steht in personalem Bezug zur absoluten Person Gottes; für Marx ist der Geist zunächst nur „Werkzeug der materiellen Produktion“ und „unumgänglich für den Arbeitsprozeß“, der Mensch „hauptsächlich ein Wesen, das materielle Güter produziert“ (11). Bei Thomas wird die Individualität des Geistes und der Person betont; Marx sieht den Menschen ausschließlich als Gemeinschaftswesen ohne private menschliche Sphäre. Thomas nimmt die personalen Bezüge in seine Synthese hinein; für Marx entschwindet der Bereich des Personal-Ethischen, wodurch sich ihm die Anschauung des politischen und ökonomischen Daseins verkürzt (12). Während Thomas die

³ Metaphysik II, 1 993 b.

Differenzierung von Einzelmensch und Staat und deshalb von Ethik und Politik gelten läßt (11), läßt Marx die Ethik in der Politik und die Politik in der Kunst der Produktionslenkung aufgehen, will den politischen Staat der ökonomischen Gemeinschaft geopfert wissen. Thomas betrachtet die menschlichen Bedürfnisse als Triebfeder der Produktion und als bestimmend für die ökonomischen Werte, denen die Arbeit dient. Für Marx hingegen ist „diese Welt ein Produkt der menschlichen Arbeit und so ist auch der ökonomische Wert Produkt der Arbeit. Die Arbeit selbst ist kein Wert, sondern Quelle jeglichen Wertes“ (12). „Der tiefen Unterschiede könnte man noch mehr aufzählen“ (5).

Diese von Reding kurz angedeuteten Verbindungs- und Trennungsstriche zwischen Thomas und Marx im einzelnen genauer zu prüfen, ist nicht der Sinn dieses Berichtes. Obschon nur so zusammengefaßt und noch durch eine Seite über Platon auseinandergerissen (8/9), verdienen sie bei einer wissenschaftlichen Konfrontierung der beiden Philosophen sicher Interesse und Beachtung. Wie ein salto mortale aber von der wissenschaftlichen Ebene herab auf die politische wirken die praktischen Folgerungen, die Reding für die Gegenwart zieht.

2. Katholizismus und Kommunismus

„Seit Leo XIII. bis zu Pius XII. ist Thomas immer wieder als der große Lehrmeister katholischer Philosophie und Theologie empfohlen worden. Andererseits ist Marx der Vater des heutigen Kommunismus. Die tiefen Gegensätze von Katholizismus und Kommunismus, Rom und Moskau, sind bekannt. Sie scheinen sich weiter zu verschärfen. Wäre es nicht möglich, auf Grund eines neuen Zurückgehens zu den Quellen, zu Thomas und Marx und deren gemeinsamen Lehrer Aristoteles erneut in ein Gespräch zu kommen, das immer fruchtbarer sein wird als ein undifferenziertes Nein von hüben und drüben. Marx ist nicht nur der Vater des Kommunismus, sondern des Sozialismus. Zwischen einem marxistisch gefärbten Sozialismus und dem Christentum ist ein Gespräch und eine Verständigung nicht weniger wünschenswert. Bei aller Widersprüchlichkeit von Kommunismus, Sozialismus und Christentum sollte ein menschliches Gespräch möglich sein, das wenigstens das eine Resultat zeitigen könnte: ein deutlicheres Bewußtsein der je eigenen Standpunkte und der Voraussetzungen dieser Standpunkte, sowie die Haltung gegenseitiger Achtung auf Grund ernsten und redlichen Bemühens um die Wahrheit. Aristoteles, Thomas und Marx hätten sich auf Grund einer gemeinsamen Problematik gegenseitig verstehen und miteinander diskutieren können. Weshalb können wir es nicht?“ (7/8).

Die gewaltige Autorität des heiligen Thomas in der römisch-katholischen Philosophie steht nicht zur Diskussion, er ist als ihr „Doctor communis“ erklärt und anerkannt. „Marx der Vater des Kommunismus“: da müßte man mindestens beim russischen Kommunismus schon Urgroßvater sagen. Zwischen Marx und dem heutigen Moskau als dem Exponent und Symbol des sowjetischen Kommunismus stehen nämlich noch als Mitbegründer des russischen dialektischen Materialismus Engels, Lenin und Stalin. Von Karl Marx stammt vor allem der historische Materialismus, der alles Geistesleben und alle Kultur aus dem Wirken natürlicher Mächte ableitet und die Grundlage für seine politische Ökonomie und für seine revolutionäre Lehre abgab. Aber die

metaphysischen und methodologischen Fundamente dieses geschichtlichen und ökonomischen Materialismus legte eher Marxens Mitarbeiter am „Kommunistischen Manifest“ (1848), *Friedrich Engels* (1820—1895). So wurde dieser zum eigentlichen Begründer des dialektischen Materialismus. Deshalb schöpfen auch die bolschewistischen Schriftsteller mehr aus den Werken von Engels als aus denen von Marx. Engels ist die Brücke von Marx zu *Lenin* (1870—1924), der den russischen Marxismus zum „Bolschewismus“ entwickelte und dadurch zum eigentlichen Stifter des heutigen sowjetischen dialektischen Materialismus wurde, einer Verschmelzung der Lehren von Marx und Engels. Lenin forderte besonders scharf den parteiischen und anti-religiösen Charakter der Philosophie. Dadurch hat in Rußland der Marxismus mit seinem Haß gegen die Religion und der Leugnung aller übersinnlichen Werte eine viel extremere Form als im Westen angenommen. *Stalin* (1879—1953), obschon kaum ein Philosoph, hat in einem Kapitel der Parteigeschichte das Wesentliche des Marxismus Lenins in klarer und einprägsamer Form niedergelegt, ist dadurch zum vierten „Klassiker“ des dialektischen Materialismus und dieser in der von Stalin festgelegten dogmatischen Form zum einzig seligmachenden Glauben und zur Religion des Bolschewismus geworden.

Zweifellos können die Katholiken mit *Marx* diskutieren, sie haben es getan und tun es. Was man aber in Moskau zu denken hat und worüber man dort diskutieren darf, bestimmt nicht mehr Marx, sondern einzig das Zentralkomitee der kommunistischen Partei. Wie die ganze Wissenschaft und Literatur, so steht in der Sowjetunion auch die Philosophie und gerade sie unter der Kontrolle der Partei. Die Lehren der vier „Klassiker“ (*Marx*, *Engels*, *Lenin* und *Stalin*) dürfen nicht diskutiert, sondern nur zitiert, kommentiert und propagiert werden. Von da aus sind in allen Fragen von Bedeutung die bolschewistischen Philosophen auf eine Meinung festgelegt, eben die des Zentralkomitees der Partei. Sicher gibt es in Rußland denkende Menschen, die innerlich der Wahrheit anhängen und die Philosophie in unserem Sinne betreiben möchten, aber sie dürfen und können es nicht im Gegensatz zur Partei. Eine „tragische Tatsache“ nennt es zudem einer der besten Kenner des dialektischen Materialismus und der sowjetischen Mentalität, *J. M. Bochenski OP.*, Professor an der Universität Freiburg/Schweiz, „daß diese Männer im heutigen Rußland nur eine kleine Minderheit bilden, die dazu in barbarischer Weise systematisch angegriffen und liquidiert wird“⁴. „Die heutige bolschewistische Philosophie betrachtet sich als Instrument des politischen Kampfes“ (66). Die offiziellen sowjetischen Philosophen, die allein zu Wort kommen und mit denen allenfalls der westeuropäische Philosoph Berührung bekommt (*Mitin*, *Leonov*, *Maksimov*, *Rozental* u. a.), lehren im Geiste Lenins und „sind weniger Sucher oder Forscher als vielmehr Apostel einer bereits fertig vorliegenden Lehre“ (67). Von diesen stellt *Bochenski* fest: „1. daß sie keine originellen Gedanken vertreten, sondern bloße Ausleger des offiziellen sowjetischen Glaubens sind, 2. daß sie sich ausdrücklich zur Lehre Lenins bekennen, nach welcher ‚sittlich und moralisch nur ist, was zur Zerstörung der alten Welt beiträgt‘, 3. daß sie offen erklären, nicht etwa die

⁴ *J. M. Bochenski*, *Der sowjetrussische dialektische Materialismus*. Bern 1950.

Wahrheit zu suchen, sondern Propaganda treiben zu wollen, 4. daß sie schließlich für die westeuropäischen Philosophen fast immer nur beleidigende Worte haben“ (168).

Eine Bestätigung für diese Charakteristik lieferte 1949 die Moskauer „Pan-unions-Beratung der Inhaber von Kathedern des Marxismus-Leninismus und der Philosophie an höheren Lehranstalten“. Diese, aus allen Teilen der Sowjetunion beschickte Tagung nahm einstimmig die folgende Adresse an Stalin an: „Wir werden uns unbeirrbar leiten lassen von Ihren Weisungen über strenge Wahrung der Einheit von Theorie und Praxis, Philosophie und Politik, über das Prinzip der bolschewistischen Parteimäßigkeit der Theorie... Wir versprechen Ihnen, teurer Genosse Stalin, eine führende Stellung einzunehmen im Kampf gegen die idealistischen reaktionären Lehren... Wir versprechen Ihnen, unsere Katheder in streitbare Parteikollektive zu verwandeln, die einen beständigen Einfluß auf den gesamten pädagogischen Lehrprozeß ausüben, bolschewistische Wachsamkeit und Unduldsamkeit gegen jegliches Hervortreten von bürgerlichem Objektivismus und Kosmopolitismus zu entfalten. Wir werden ununterbrochen und unermüdlich gegen die reaktionäre Ideologie des anglo-amerikanischen Imperialismus kämpfen“⁵. Kann man da ernstlich behaupten, dieses Moskau zeige „redliches Bemühen um die Wahrheit“? Es dürfte sich nicht ohne Grund manches in uns sträuben, Rom und Moskau, das „undifferenzierte Nein von hüben und drüben“ in einem Atemzug zu nennen.

Für seine Forderung eines „Gespräches“ auch zwischen Katholizismus und Kommunismus hätte Reding freilich reiches Material in dem neuen umfangreichen Werke von *Gustav A. Wetter SJ.* über den dialektischen Materialismus finden können, das die sowjetische Philosophie in einzelnen Punkten etwas günstiger beurteilt als Bochenski. Der Autor, Professor am Orientalischen Institut in Rom, stellt nämlich nicht nur beim dialektischen Materialismus gegenüber dem vulgären „eine ganze Reihe von positiven Elementen“ fest (568), die allerdings durch die Leugnung alles außer- und überweltlichen Seins wieder entwertet werden (569), sondern anerkennt auch gewisse problematische und inhaltliche Verwandtschaften von Bolschewismus und Katholizismus, allerdings in einer, wie mir scheint, weitgehenden Simplifizierung von Problemen und Theorien. Er hebt hervor die Ähnlichkeit der Methode zwischen Sowjetphilosophie und katholisch-theologischem Denken, nämlich die Begründung auf Autorität (575); in den Stalinschen Kategorien der „Möglichkeit und Wirklichkeit“ sieht er eine Parallele zum scholastischen Potenz-Akt-Schema; im Umschlag der Veränderung von Quantität in Qualität entdeckt er die *mutatio substantialis*, in dem Begriff der Zufälligkeit den scholastischen Kontingenzbegriff, in der Begriffsbildung durch Verallgemeinerung die thomistische Abstraktionstheorie. Kleine Korrekturen in den Fundamenten des dialektischen Materialismus genügt, meint Wetter deshalb, „um das Denken zwangsläufig aus der atheistischen Position des dialektischen Materialismus nicht nur in eine theistische Konzeption überhaupt, sondern geradezu mitten in den Thomismus hinüberzuleiten“ (577). In der Terminologie Redings würde diese schon kühne

⁵ Nach *Gustav E. Wetter*, *Der dialektische Materialismus* (Freiburg/Br. 1952) S. 221 f. Die italienische Ausgabe dieses Werkes erschien schon 1948 in Turin unter dem Titel „*Il materialismo dialettico sovietico*“.

und leicht Verwirrung stiftende These heißen: Stalin ist ein genialer und origineller Thomist.

Aber solche Korrekturen sind eine rein theoretische Fiktion. Da der Bolschewismus aus einer willensmäßigen Grundhaltung antitheistisch ist, durch sein Grundprinzip der materialistischen Dialektik gerade mit jenen offenkundigen Denkfehlern Gott ausschließen und den Menschen an seine Stelle setzen will, ist er für Denkkorrekturen unzugänglich. So warnt auch Wetter im Gegensatz zu Reding vor einem falschen Optimismus. „Der Gegensatz zwischen Sowjetphilosophie und katholischem, wie überhaupt christlichem und theistischem Denken, ist trotz aller im formalen Bereich vielleicht feststellbaren Anklänge gerade kraft dieser irgendwie aus dem Bereich des Willensmäßigen herkommenden subjektiven Grundhaltung unversöhnlich“ (577). „Wenigen Binsenwahrheiten“, schreibt Heinrich Falk, stehen eben „eine Unmenge von Irrtümern“ entgegen⁶.

Gerade weil der dialektische Materialismus Pseudo-Religion und zwar die Gegenreligion zum Christentum sein will, ist der Gegensatz ein unüberbrückbarer und unversöhnlicher. Wie der Teufel überhaupt der Affe Gottes ist, so ahmt der Bolschewismus aus seiner pseudo-religiösen Tendenz das Christentum nach und gewinnt dadurch wieder frappierende Berührungspunkte mit dem Katholizismus, auf die schon *Nikolaj Berdiajew* hinwies⁷. Da ist als Ziel die „Erlösung“ der Welt, zu der Marx den Weg gewiesen hat; seine „Offenbarung“ ist in den „kanonischen Schriften“ der vier Klassiker niedergelegt; die Auslegung derselben gibt und überwacht als „unfehlbares Lehramt“ das Zentralkomitee der Partei; der einzelne Philosoph hat es in der Haltung blinden „Glaubens“ nur anzunehmen und zu propagieren; jede Abweichung davon wird als „Häresie“ verdammt; dem Verurteilten bleibt nur die Wahl: Unterwerfung und Widerruf oder die „Exkommunikation“ mit all ihren lebensgefährlichen Folgen. Diese und andere Berührungspunkte⁸, die wiederum nur äußerlich und rein formal sind, erleichtern nicht etwa die Versöhnung, sondern machen sie so unmöglich, wie die zwischen Christus und dem Antichristen. „Alle diese Berührungspunkte“, heißt es bei Wetter, „entswinden sofort, wenn wir von der äußeren Struktur auf die inhaltliche Begründung zurückgehen, und lassen dadurch die durchaus unreduzierbare Gegensätzlichkeit, die radikale Unversöhnlichkeit nur um so deutlicher sichtbar werden, die zwischen Bolschewismus und Christentum, vor allem in dessen katholischer Form, besteht“ (578).

Inhaltlich ist nämlich der Bolschewismus das Endresultat der sich in den letzten Jahrhunderten allmählich vollziehenden Abkehr des abendländischen Geistes von der Kirche, von Christus und schließlich von Gott. Ja, der Bolschewismus blieb nicht bei der Leugnung Gottes stehen, sondern wurde zum kämpferischen Atheismus und nach Wetter „zur Umkehrung der Religion des Gottmenschentums in eine Pseudoreligion des Menschgottentums“. „Der Bolschewismus... erweist sich in diesem Zusammenhang, trotz allen formalen und

⁶ *Heinr. Falk*, Die Weltanschauung des Bolschewismus. Der dialektische Materialismus gemeinverständlich dargelegt. Würzburg 1951, S. 59.

⁷ *Nikolaj Berdiajew*, Wahrheit und Lüge des Kommunismus. Luzern 1934. S. 62 f. Vgl. Wetter S. 295 f.

⁸ Wetter spricht noch von „Propagandakongregation“, „Missionaren“, „Kult“, „Feiertagen“, „Wallfahrten“ und „Reliquienverehrung“ des Bolschewismus, die seinen pseudoreligiösen Charakter illustrieren.

strukturellen Ähnlichkeiten, in seinem tiefsten Wesen als der eigentliche Gegenspieler des Christentums und besonders der katholischen Kirche... So ist gerade die Feststellung, daß Katholizismus und Bolschewismus einander im Formalen berührende Extreme sind, ein überzeugender Beweis für ihre innere und prinzipielle Unvereinbarkeit" (579).

Zu demselben Resultat kommt *Bochenski*. „Die grundlegenden Sätze des russischen dialektischen Materialismus widersprechen dem Christentum diametral" (165). „Sodann ist ein Gespräch zwischen Christen und dialektischen Materialisten als solchen unmöglich: es handelt sich jeweils um einen Glauben, wobei der eine den anderen radikal ausschließt. Im dialektischen Materialismus steht dem Christentum ein Gegner gegenüber, dessen Grundtendenz auf die vollständige Zerstörung des Christentums und jeder Religion abzielt" (167). Ich frage: Was bleibt da anderes übrig, als „ein undifferenziertes Nein"? Auch Thomas hätte es dem heutigen dialektischen Materialismus mindestens so unerbittlich entgegengeschleudert, wie er es gegenüber dem neuheidnischen Naturalismus seiner Zeit, dem lateinischen Averroismus, tat.

Man bedenke zudem, daß der dialektische Materialismus eine Geistesströmung ist, die mit theoretischer Primitivität in der Praxis die Neigung und die Macht verbindet, die entsetzlichsten Zerstörungen anzurichten. War schon Lenin der Urheber der Massenmorde der Tschecha, so sind die Menschenopfer des heutigen dialektischen Materialismus nicht zu zählen. Lüge und Mord, die Kennzeichen für das Wirken Satans in der Welt, sind seine Hauptwaffen. Sein ungeheurer Einfluß, die furchtbaren Leiden, die er überall im Gefolge hat, seine Verbrechen und seine Art, die Religion nachzuahmen, lassen ihn dem gläubigen Christen als satanische Macht erscheinen. Ist es da nicht utopisch, sich von einem „Gespräch" mit Moskau und von der deutlicheren Erkenntnis seines Standpunktes bei Rom und den Katholiken „Achtung" dafür zu erhoffen? Eher scheint mir *Bochenski* Recht zu haben: „Es sollte also klar sein, daß die westeuropäischen Denker kein Interesse daran haben, mit solchen Männern zusammenzuarbeiten. Es sind ja nicht ehrliche, wahrheitssuchende Philosophen, sondern Agenten der bolschewistischen Partei, die den Weg für die Anwendung der Machtmittel dieser Partei zu bereiten versuchen — und damit zur Vernichtung des philosophischen Lebens" (168). Mehr angebracht als ein Aufruf zum Gespräch ist auch heute noch die Warnung des Papstes Pius XI. von 1937 an die katholischen Bischöfe: „Sorget dafür, Ehrwürdige Brüder, daß sich die Gläubigen nicht täuschen lassen! Der Kommunismus ist in seinem innersten Kern schlecht, und es darf sich auf keinem Gebiet mit ihm auf Zusammenarbeit einlassen, wer immer die christliche Kultur retten will"⁹. Die westlichen Philosophen müssen auch den Schein des Verdachtes meiden, als trieben sie „Friedenspolitik" mit wissenschaftlichen Mitteln.

⁹ Enzyklika „*Divini Redemptoris*" vom 19. März 1937, A.A.S. Bd. 29 S. 96. „Rundschreiben unseres Heiligen Vaters Pius XI. über den atheistischen Kommunismus." Authentische deutsche Übersetzung. Nr. 58. Ausgabe Osnabrück 1937. S. 24.

Corpus Christianorum

Als vor etwa fünf Jahren eine belgische Zeitschrift, die *Nouvelle Revue Théologique* 70 (1948) 512/6 ankündigte, daß man unter obigem Titel eine neue Gesamtausgabe aller Schriften der Kirchenväter plane, wurde dieses Vorhaben in den meisten Fachzeitschriften überraschend kühl aufgenommen. Mitten in dem seelischen und wirtschaftlichen Erschöpfungstiefpunkt der unmittelbaren Nachkriegszeit einen „Neuen Migne“ in Angriff nehmen, das schien manchen schon rein verlegerisch ein mehr waghalsiges als wagemutiges Unternehmen. Aber auch die wissenschaftstechnischen Voraussetzungen — unentbehrliche internationale Zusammenarbeit der Fachwissenschaftler, Bereitwilligkeit zur Mitarbeit bei den wissenschaftlichen Akademien, die eigene Kirchenväterausgaben betreuten, die notwendige Zustimmung vieler Verlage beim Abdruck der von ihnen verlegten besten Editionen u. a. m. — schienen damals so wenig gegeben, daß eine führende deutsche Fachzeitschrift den Rat gab, den gigantischen Plan fallen zu lassen.

Heute, fünf Jahre nach der ersten Ankündigung, liegt einmal das gesamte Programm für die Publikation der Reihe der lateinischen Väter in einem umfangreichen Bande vor, und zweitens macht es die soeben ausgegebene erste Lieferung des ersten Bandes möglich, sich über die Qualität des Unternehmens wie auch über die technischen Details der Ausgabe ein erstes Urteil zu verschaffen. Es ist Pflicht einer theologischen Zeitschrift, ihre Leser darüber etwas eingehender zu unterrichten.

1. Der Plan des Gesamtunternehmens

Man könnte ganz allgemein sagen, daß der Plan der neuen Herausgeber — es sind die Mönche der Benediktinerabtei Steenbrugge bei Brügge in Belgien unter Leitung des tatkräftigen Dom Eligius Dekkers — sich praktisch mit dem deckt, der J. P. Migne leitete, als er vor etwa 110 Jahren die Publikation seines *Patrologiae cursus completus* begann: nämlich, die Schriften der Väter in der besten erreichbaren Edition in einer möglichst vollständigen Gesamtausgabe vorzulegen. Es ist also nicht beabsichtigt, grundsätzlich von jeder Schrift eines Kirchenvaters eine neue kritische Rezension zu veranstalten und zu publizieren. Nur wo die vorhandenen Ausgaben einer patristischen Schrift den berechtigten Anforderungen der modernen Textkritik und Editionstechnik nicht genügen, wird eine einwandfreie kritische Neubearbeitung erstrebt. Die Situation aber, in die sich die neuen Herausgeber gestellt sehen, ist von der J. P. Mignes in vielfacher Hinsicht verschieden. Das Jahrhundert, das seit dem Beginn des Migneschen Unternehmens verflossen ist, kam mit seiner Blüte der kritisch-historischen Forschung gerade der Patristik in besonderem Ausmaß zugute. Die Verfeinerung der historischen Methode und der Ausbau der wissenschaftlichen Editionstechnik hat uns in den patristischen Serien der Berliner und Wiener Akademie sowie in den *Monumenta Germaniae historica* Ausgaben von Kirchenvätern gebracht, die im allgemeinen weit über dem stehen, was Migne vor hundert Jahren zur Verfügung hatte. Daneben ging die textkritische Detailforschung ununterbrochen weiter, weil sie in den zahlreich aufkommenden philologischen Zeitschriften eine früher nicht vorhandene Publikationsmöglichkeit auch für kürzere wissenschaftliche Arbeiten fand. In ihnen haben vor

allein die Textverbesserungen zu Einzelstellen der Väterschriften ihren Niederschlag gefunden, die nun selbstverständlich in den Texten des Corpus Christianorum verwertet werden müssen. Außerdem ist es inzwischen der historischen Forschung möglich gewesen, eine hohe Zahl bisher anonymen Väterschriften ihrem wahren Verfasser zuzuweisen, eine nicht weniger beachtliche Zahl falscher Zuweisungen zu korrigieren und schließlich manche bisher unbekannte Schrift erst ans Tageslicht zu ziehen.

Noch bedeutsamer ist aber das Wachstum an patristischer Literatur, das einem Wandel dessen zuzuschreiben ist, was man heute unter patristischem Schrifttum im Vergleich zu ehemals versteht. Dieses umschließt heute mit Recht alle jene schriftlichen Quellen, die für das Verständnis der geistigen Welt, in der die Väter lebten, irgendwie von Bedeutung sind; also nicht nur die Werke der Kirchenväter im eigentlichen Sinn, sondern auch das gesamte Schrifttum der häretischen Bewegungen des christlichen Altertums, die kirchenrechtlichen Quellen der Zeit wie Papstbriefe, Dokumente der römischen Kurie, Konzils- und Synodalbeschlüsse, Glaubenssymbole, Ordensregeln, Bußbücher usw., dann das weite Feld der liturgiegeschichtlichen Quellen wie Sakramentarien, Ordines, Lektionarien, Homiliaren, Martyrologien und Kalender, schließlich die meist anonymen aber für die altchristliche Volksfrömmigkeit so aufschlußreichen Bezirke der Martyrien- und Passionsliteratur, der Heiligenviten, Inschriften, Chroniken und Reisebeschreibungen.

Um eine zuverlässige Übersicht über den gewaltigen Stoff zu gewinnen, hat nun Dom Eligius Dekkers unter Mithilfe des Sekretärs der Wiener Kirchenväterkommission, Emil Gaar, das ganze abzudruckende Material — zunächst für die lateinische Reihe — chronologisch erschlossen in einer jedem Forscher höchst willkommenen *Clavis Patrum Latinorum*¹. Unter einer fortlaufenden Nummer, angefangen von Tertullian bis Beda Venerabilis († 735), wird der Titel jeder selbständigen patristischen Schrift aufgeführt mit Angabe der bisherigen wichtigeren Ausgaben und aller Literatur, die textkritische Verbesserungsvorschläge bietet. Auf die echten Werke eines Schriftstellers folgen jeweils die *Dubia* und *Spuria* mit den gleichen Angaben. Innerhalb der einzelnen Epochen sind die Schriftsteller nach geographischem Prinzip geordnet, die latein. christl. Dichter und Grammatiker sind zu eigenen Gruppen zusammengefaßt, ebenso bildet das kirchenrechtliche und liturgische Schrifttum je ein eigenes Kapitel. Im Ganzen sind es 2348 selbständige Schriften, die gedruckt werden sollen; sie verteilen sich für die lateinische Reihe auf rund 175 Bände zu je 600 bis 800 Seiten. Jährlich sollen ungefähr 10 Bände erscheinen, eine für unsere Zeit etwas optimistisch anmutende Schätzung, die offensichtlich beeinflusst ist von dem Migneschen Publikationstempo, das es in der lateinischen Reihe auf durchschnittlich 20 Bände im Jahr brachte. Die Reihenfolge der Bände soll im allgemeinen die der *Clavis* sein; es wäre aber sehr zu prüfen, ob nicht einige Texte bevorzugt werden sollten, deren kritische Neuausgabe schon lange ein Desiderat der Forschung ist, wie etwa die der ältesten Sakramentare. Nach Vollendung der lateinischen Reihe will man die griechische in Angriff nehmen, eine *series orientalis* ist ebenfalls bereits in Erwägung gezogen.

¹ *Clavis Patrum Latinorum*, reed. Eligius Dekkers... et Aemilius Gaar (= *Sacris erudiri* Band 3). Steenbrugge: Abtei St. Peter/Brugge: C. Beyaert/den Haag: M. Nijhoff 1951. XXIV—461 S.

2. Die Editionstechnik im einzelnen

Die erste Lieferung² bringt eine erste angenehme Überraschung schon im Äußeren. Man hat ein schlankes Kleinquart-Format gewählt (15,5×24,5), dessen Satzspiegel nur 10 cm breit ist, so daß der schöne Rand sowohl die Möglichkeit übersichtlicher Angaben für den Drucker wie auch handschriftlicher Anmerkungen für den Besitzer bietet. Den Inhalt der Lieferung bilden die beiden Frühschriften Tertullians *Ad martyras* und *Ad nationes*. Voraus geht eine knappe, aber reich belegte *praefatio* mit den wichtigsten Angaben über Tertullians Leben und Schrifttum (p. V—IX). Dann folgt — ein weiteres erfreuliches Novum gegenüber Migne — eine ausgezeichnete *Bibliographia selecta* (p. X—XXV!), die alle wichtige Literatur zur Biographie Tertullians, die bisherigen Gesamt- und Einzelausgaben, Übersetzungen, Kommentare, dann die Veröffentlichungen über Sprache und Stil, über seine Theologie und die wichtigsten Einzelfragen bucht, die sein Werk aufgeworfen hat. Das Verhältnis der cluniacensischen Handschriftensammlung seiner Schriften illustriert ein *stemma codicum*. Eine umfangreiche Tabelle bietet die *Testimonia* über Tertullian in der patristischen Literatur, eine zweite gestattet einen raschen Überblick über die Handschriften und Ausgaben, die für jede Einzelschrift Tertullians vorliegen.

Die kurze Schrift *Ad martyras* ediert E. Dekkers in neuer kritischer Rezension, da diese im CSEL noch aussteht. Für *Ad nationes* kann J. G. Ph. Borleffs einen über CSEL hinaus vielfach verbesserten Text bieten. Die Seitenangaben der CSEL-Ausgabe dieser Schrift sind am linken Rande vermerkt. Der Apparat ist, wie in guten Ausgaben selbstverständlich, getrennt nach Belegstellen (Heilige Schrift und sonstige Parallelen) und Lesarten der Handschriften nebst Korrekturvorschlägen der Forscher. Der Druck, den die Firma Brepols in Turnhout-Belgien besorgte, ist ohne Makel, besonders wohlthuend die Kennzeichnung der einzelnen Paragraphen eines Kapitels durch klare, fette Ziffern.

Schon die erste Probe läßt keinen Zweifel daran, daß die neue Gesamtausgabe der Kirchenväterschriften den alten Migne in jeder Hinsicht überragen wird. Wenn es gelingt, sie zu Ende zu führen — und daß es gelingt, ist Herausgebern und Verleger von Herzen zu wünschen — ist damit ein Arbeitsinstrument geschaffen, das sowohl für die eigentliche theologische Forschung wie auch für zahlreiche andere Wissenschaftsgebiete unentbehrlich sein wird. Jede theologische Bücherei, jedes kirchengeschichtliche, jedes philologische und jedes profanhistorische Seminar, und schließlich jede Bibliothek von einigem Rang werden das Corpus Christianorum unter ihre Standardwerke einreihen müssen.

Trier

K. Baus

² Q. S. F. Tertulliani opera. Pars I: Opera catholica: *Ad martyras*. *Ad nationes*. (= Corpus Christianorum series latina I: Tertulliani opera I). Turnhout: Brepols 1953. XXV—75 S. mit 2 Tab. br. Preis pro Band brosch. 500,— belg. frs, geb. 600,—. Bei Subskription 10 Prozent Ermäßigung.

Zur Geschichte der Ahrdekanate Adenau, Ahrweiler und Remagen

Von Prof. Dr. Matthias Schuler, Trier

In dem 1952 erschienenen 4. Band der Geschichte der Pfarreien der Diözese Trier hat Pfarrer Peter Schug in Bausendorf einen bedeutsamen Beitrag zur Geschichte des Christentums und der Kirche im Ahrgebiet geleistet¹. Für seine Bearbeitung hat er aus den Pfarreien des ehemaligen kölnischen Ahrdekanates — es waren um 1700 noch 65 — diejenigen herausgegriffen, die seit 1821 zur Diözese Trier gehören. Es sind dies fünf Pfarreien des heutigen Dekanates Adenau, nämlich Dümpelfeld, Herschbach, Hönningen (Ahr), Kesseling und Lind; ferner alle 19 Pfarreien des Dekanates Ahrweiler, also: Ahrweiler, Altenahr, Bad Neuenahr, Bengen, Blasweiler-Schelborn, Dernau, Eckendorf, Gelsdorf, Heimersheim mit der Pfarrvikarie Heppingen, Holzweiler, Karweiler, Kirchsahr, Leimersdorf, Mayschoß, Niederheckenbach, Ramersbach, Resch, Ringen und Vischel; endlich aus dem Dekanat Remagen folgende 15 Pfarreien: Bodendorf, Franken, Kirchdaun, Königsfeld, Kripp, Löhndorf, Niederbreisig, Oberbreisig, Oberwinter, Oedingen, Remagen, Sinzig, Unkelbach, Waldorf und Westum. Nicht berücksichtigt sind bei Schug die heute zum Dekanat Remagen gehörenden Pfarreien Brohl und Gönnersdorf, die bei einer späteren Bearbeitung des trierischen Landkapitels Ochtendung, zu dem sie früher gehörten, miteinbezogen werden müßten.

In der Einleitung berichtet Schug kurz (S. 1/7) über das kölnische Ahrdekanat: 1. Entstehung und Umfang desselben; 2. Dechant und Kapitel; 3. *Series decanorum*, zunächst bis zur Französischen Revolution, und dann seit der Aufteilung der Pfarreien (1827) in die Dekanate Adenau und Ahrweiler, aus dem 1869 die dem Rhein näher gelegenen Pfarreien in dem neugebildeten Dekanat Remagen zusammengefaßt wurden; 4. die sog. Reformation. Den Schluß der Einleitung (S. 8) bildet eine alphabetische Übersichtstabelle aller behandelten Pfarreien mit Angaben ihrer ersten geschichtlichen Erwähnung als Ort, als Kirche und als Pfarrei.

Es folgen dann in alphabetischer Reihenfolge die Beschreibungen der einzelnen Pfarreien, und zwar in der Regel nach folgenden Stichworten, soweit sie jeweils zutreffen: Alter und Umfang der Pfarrei, Kirche, Ausstattung (Altäre, Glocken, Inventar, Bilder, Statuen u. dgl.), Kapellen, Filialen, religiöse Denkmäler, Friedhof, Seelenzahl, Pfarrhaus, Pfarr Einkommen (der Fabrik), Pfarrstelleneinkommen, Vikarien, Benefizien, Stiftungen, Patronatsverhältnisse, Inkorporation, geistlicher Besitz, religiös-kirchliches Leben (Bruderschaften, Wallfahrten und Prozessionen, Missionen und andere religiöse Betätigungen, Visitations- und Schöffenberichte, Stiftungen, Caritas, Hospital, Krankenhaus), Klöster, Schule (Volksschule, Höhere Schule), *Series pastorum*, Vikare und Kapläne, sonstige Priester und aus der Pfarrei stammende Priester.

¹ Schug, Peter: Geschichte der zum ehemaligen kölnischen Ahrgau-dekanat gehörenden Pfarreien der Dekanate Adenau, Ahrweiler und Remagen. Hrsg. von Prof. Dr. M. Schuler, Trier. Trier: Kommissionsverlag des Bistumsarchivs 1952 (Geschichte der Pfarreien der Diözese Trier, Band 4). XX—538 S. m. 2 Karten. Br. 12,— DM geb. 15,— DM. Im KAA vom 1. Okt. 1952 S. 97 wird die Anschaffung und Einstellung des Werkes in die Pfarramtsbibliothek nicht nur den Pfarreien der im Buchtitel genannten Dekanate, sondern auch den übrigen Pfarreien der Diözese empfohlen.

Einige hervorragendere Klöster haben eine eingehendere Behandlung erfahren, so der Kalvarienberg bei Ahrweiler (S. 31/5), das adelige Augustinerinnenkloster Marienthal bei Dernau (S. 118/20), der Apollinarisberg bei Remagen (S. 401/6) und das Minoritenkloster Helenenberg bei Sinzig (S. 428/30). Als A n h a n g sind beigegeben: 1. *Statuta decanatus et christianitatis Arcuensis ex ao 1573* (S. 483/6); 2. Auszug aus dem *Instrumentum erectionis* des Benefiziums in Rech (S. 487/9); 3. Investitur des Pfarrers Servatius Rösgen, Bonn 19. 11. 1667 für Ahrweiler (S. 489/90); 4. Testament des Dechanten Christian Isenberg, Pfarrers in Heimersheim vom 28. 6. 1678 (S. 490/6); 5. Testament des Priesters Heinrich Hartmann, Pfarrer in Mayschoß vom 18. 3. 1786 (S. 496/7); 6. Statuten des Fleischhaueramtes der Stadt und Pflege Ahrweiler vom 29. 6. 1431 (S. 497/500); 7. *Iuramentum custodis seu campanarii ecclesiae* (S. 500/1); 8. *Iuramentum ludimagistri* (S. 501) und *Iuramentum obstetricum* (S. 501). Den Schluß bilden die Register: A. Personenregister (S. 502/24); B. Ortsregister (S. 524/34); C. Sachregister (S. 534/8). Von den beiden Karten gibt eine einen alten Stich der kölnischen Erzdiözese vom Jahre 1634 wieder; die andere wurde für das vorliegende Werk eigens gezeichnet und stellt den heutigen trierischen Anteil des ehemaligen kölnischen Ahrdekanates dar.

Pfarrer Schug, jetzt in Bausendorf bei Wittlich, war von 1935 bis 1938 Pfarrer der auch zu den Ahrpfarreien gehörigen Pfarrei Herschbach, die im Herbst 1938 aus militärischen Gründen geräumt wurde und deren Bewohner umgesiedelt werden mußten (S. 184/8). Die miterlebten schmerzlichen Ereignisse dieses Jahres haben in Pfarrer Schug den Eifer, mit dem er sich seit 1936 der Erforschung der Geschichte der Ahrpfarreien gewidmet hatte, wohl noch stärker entzündet. Er hat für seine Arbeit eine umfangreiche Literatur herangezogen (S. VII/VIII und S. XIII/XVII), besonders aber das reiche ungedruckte Material im Diözesanarchiv Trier, im Erzdiözesanarchiv Köln, im Historischen Archiv der Stadt Köln, in den Staatsarchiven Koblenz und Düsseldorf, in den Pfarrarchiven der einzelnen Pfarreien und in den noch ungedruckten Manuskripten namhafter Forscher (Prof. Dr. Ludwig Wirtz (†) im Stadtarchiv Ahrweiler, St.-R. Dr. Frick in Bad Neuenahr bzw. Koblenz und Pfarrer Peter Görg (†) in Löhrdorf) ausgehoben und in seine Darstellung hineingearbeitet. So kann man wohl sagen, daß wir im vorliegenden Werk alle irgendwie erreichbaren wichtigen Daten und Nachrichten zur Geschichte der genannten Pfarreien — mit einer von Schug selbst gemachten Einschränkung — zusammengestellt finden.

Das Alter einer Pfarrei fällt nicht zusammen mit der ersten Erwähnung derselben oder ihrer Kirche oder des betreffenden Ortes. Ein Ort kann schon lange als Pfarrei bestanden haben, bevor er quellenmäßig belegt ist. Wo die urkundlichen Nachrichten versagen, kann manchmal die Geschichte der Besiedlung der Gegend, die Ortsnamenforschung und auch die Patrozinienforschung weiterführen. E. Hegel hat vor kurzem auf diese für die Geschichte der Pfarreien noch nicht genügend herangezogenen Hilfswissenschaften hingewiesen², mit denen oft gerade der Entstehung der einzelnen Pfarreien näherzukommen ist. Schug hat nach Bereisung der einzelnen Pfarreien seine mühselige Arbeit in den Kriegsjahren im wesentlichen zum Abschluß gebracht

² Hegel, Eduard: Geschichtsschreibung der kölnischen Pfarrei als Aufgabe (mit 2 Karten): Rheinische Vierteljahresblätter 14 (1949) 180/8.

und in den Jahren nach dem Krieg nur noch laufend ergänzt und verbessert; so konnten die Wünsche Hegels noch nicht berücksichtigt werden. Überdies schreibt Schug: „Bewußt habe ich bei der Geschichte der einzelnen Orte auf die aus römischer oder fränkischer Zeit verzichtet, da ich ja nur der Geschichte aus christlicher Zeit nachgegangen bin. Wer etwas aus vorchristlicher Zeit erfahren will, möge dies in den Kunstdenkmälern des Kreises Ahrweiler³ (z. B. für Niederbreisig ebd. 424, für Remagen ebd. 526 und Sinzig ebd. 600) nachlesen. Noch mehr bietet P. Görg in seinen ...Exzerpten des Ahrgau-dekanates (im Diözesanarchiv Trier). Auch die Ortsnamendeutungen überlasse ich den Ethnologen“ (S. VIII). Bei dieser Sachlage ist es erfreulich, daß in den Kunstdenkmälern des Kreises Ahrweiler einige Ansätze im Sinne Hegels für unser Gebiet vorliegen. Ich denke zunächst an die Ausführungen (KDM S. 10/2) zur Besiedlung des Kreises Ahrweiler: Der Kreis ist verhältnismäßig arm an ortsfesten Denkmälern aus vor- und frühgeschichtlicher Zeit, die bedeutendsten Denkmäler aus römischer Zeit finden sich im Rheintal in den geschlossenen Siedlungen bei Sinzig und in Remagen; sonst war die Besiedlung zur römischen Zeit, weit das Ahrtal hinauf, nur Einzelhofsiedlung. In der fränkischen Zeit scheint sich das Besiedlungsgebiet gegenüber der römischen eingeeengt zu haben; denn fast nur aus Rhein- und Ahrtal sind fränkische Funde bekannt geworden. Das übrige Gebiet, vor allem die Höhen der Eifel, scheint damals unbewohnt geblieben zu sein. Erst die mittelalterliche Rodung erweiterte das Besiedlungsgebiet im wesentlichen zu dem heutigen Bestand, freilich nicht mehr mit Einzelhöfen, sondern mit der Anlage geschlossener Dörfer. — Über den Besiedlungsvorgang vermögen uns die Ortsnamen ein gewisses Bild zu geben. Sie zeigen, daß die Besiedlung des Ahrtales in der Zeit der fränkischen Landnahme von zwei Richtungen aus erfolgte, von der Blankenheimer Kalkmulde und vom unteren Ahrtale her, wo die -heim-Namen wie Crachilenheim (zwischen Franken und Löhndorf, 880 erwähnt, dann untergegangen), Bachem, Heimersheim, Wadenheim, Freisheim und Westum diese frühe Siedlung bezeugen. Das Ahrtal war damals in seinem mittleren und oberen Teil noch weitgehend versumpft und wurde hier verhältnismäßig spät von Siedlern besetzt. In der merowingischen Ausbauperiode entstanden Ahrweiler, Blasweiler, Holzweiler und Karweiler, sowie im oberen Ahrgebiet Antweiler und Barweiler. Zahlreich sind die -dorf-Namen, weniger häufig im Gebirgsgebiet die -feld-Namen. Bei weitem der größte Teil des Namengutes gehört den späteren Siedlungsperioden an, die durch die Namen auf -bach, -scheidt und -rath gekennzeichnet sind. Diese Skizze der Besiedlungsgeschichte des Ahrgebiets ist gewiß für die Geschichte seiner Pfarreien von großem Wert. Es wäre wohl eine reizvolle Aufgabe, an Hand des Besiedlungsvorganges unter vergleichender Heranziehung der Kirchenpatrozinien wie auch der frühesten nachweisbaren Grundherrschaften die Geschichte der Missionierung des Ahrgebietes wie auch den Charakter der einzelnen Kirchen (z. B. ob Eigenkirchen?) zu erforschen. Die ersten Ansätze des Christentums liegen offenbar am Rhein in Remagen und Sinzig, was auch die Petruspatrozinien ihrer Kirchen (Schug 388; 424/5. KDM 533; 606) erweisen. Im Westen des Ahrgebietes ist die früheste

³ Die Kunstdenkmäler des Kreises Ahrweiler. Bearbeitet von J. Gerhardt. Neu, Renard (†), A. Verbeek. Düsseldorf 1938. (Die Kunstdenkmäler der Rheinprovinz, hrsg. von P. Clemen, 17, 1); wird im Folgenden mit KDM zitiert.

Kirche die von Kesseling, auch eine Kirche des heiligen Petrus, die 762 dem Kloster Prüm geschenkt wurde (Schug 219; KDM 328).

Für die Entstehung einer Kirche und einer Pfarrei sind oft die Grundherrschaften oder auch die Landesherrschaft entscheidend wirksam gewesen. Schug geht jeweils bei den einzelnen Pfarreien kurz auf diese Fragen ein. Er gibt auch eine Übersicht (S. IX) über die 10 Territorialherrschaften, die kurz vor dem Einrücken der Franzosen im Ahrgebiet (1794) bestanden. Hierzu sei verwiesen auf die Abb. 10 der KDM S. 15: Geschichtliche Übersicht am Ende des 18. Jhs., wo vor allem die größeren Territorialherrschaften Kurköln, Kurtrier, Jülich, Virneburg, Aremberg und Luxemburg mit ihren Ämtern dargestellt sind. Es wäre zu wünschen, daß diese Fragen von Schug in einem vorausgeschickten oder angefügten allgemeinen Teil von der höheren Sicht des ganzen geschichtlich erfaßten Raumes aus betrachtet und zusammengefaßt worden wären; dabei käme wohl auch die kirchenpolitische Haltung der Territorial- oder Grundherren, wie etwa ihre Schwierigkeiten gegen kirchliche Visitationen oder die Abneigung der jülichen Regierung gegen die Jesuitenmissionen von Münsterfeld aus und dgl. deutlicher zu Tage. Eine zusammenfassende Darstellung verdienten auch die Bruderschaften, das Wallfahrtswesen, die Patrozinien und die Heiligenverehrung. Im Sachregister sind unter den betr. Stichworten die vorkommenden Fundstellen bei Schug wenigstens zusammengestellt. Sehr eingehend hat Schug die Personalien der im Ahrgebiet wirkenden und der aus den Ahrpfarreien hervorgegangenen ungewöhnlich zahlreichen Geistlichen erforscht; er gibt darüber nicht nur trockene Namenslisten, sondern vielfach auch kurze charakteristische Angaben. Die im Sachverzeichnis (S. 535) als Geistliche namentlich Angeführten sind zwar in der Mehrzahl wenig rühmlich bekannt geworden; aber sie fallen gegenüber den ungezählten untadeligen Geistlichen des Ahrgebietes wenig ins Gewicht. Und die vielen von Schug herangezogenen Testamente und Stiftungen (hauptsächlich von Geistlichen) geben rühmliches Zeugnis von ihrem frommen und caritativen Geist; sie sind z. T. auch wirtschaftsgeschichtlich interessant (Sachverzeichnis S. 537).

Kurz gesagt: Wir sind P. Schug großen Dank schuldig, daß er mit warmer Liebe zur Sache, mit ungewöhnlichem Fleiß und selbst unter schweren materiellen Opfern in jahrelanger Arbeit die Geschichte der Ahrdekanate geschrieben hat. Es wäre zu wünschen, daß sein Werk nicht nur in vielen Pfarrbibliotheken, sondern auch in den Schul- und Borromäusbibliotheken des Kreises Ahrweiler eingestellt würde; denn es ist das religiös-kirchliche Heimatbuch für das Ahrgebiet.

Chronik*

1. Wissenschaftliche Kongresse und Jubiläen

Die 800-Jahr-Feiern zu Ehren des heiligen Bernhard († 20. August 1153) nehmen unter den Jubiläen dieses Jahres den ersten Rang ein. Sie wurden eingeleitet mit der nicht nur für den Zisterzienserorden bedeutsamen Enzyklika

* Diese neue Rubrik soll in Zukunft in Form von Kurznachrichten über wissenschaftliche Unternehmungen aus der ganzen katholischen Welt informieren, die für Theologie und Seelsorge von Bedeutung scheinen.

des Heiligen Vaters *Doctor mellifluus* (Osservatore Romano vom 7. Juni 1953). Von den Gedächtnisfeiern, die in Vorbereitung sind, hat die der Katholischen Universität Mailand internationalen Rahmen. Im November 1953 werden in den Räumen des ehemaligen Mailänder Zisterzienserklosters, dem jetzigen Heim der Katholischen Universität, Gelehrte verschiedener Nationalität über Bernhard und sein Wirken sprechen.

Vom 13. bis 20. Oktober 1953 feiert die Päpstliche Universität Gregoriana in Rom ihr 400jähriges Bestehen. Aus diesem Anlaß lädt sie zu einem wissenschaftlichen Kongreß ein, auf dem Vertreter ihrer fünf Fakultäten Fragen behandeln werden, die in ihrem Bereich von besonderer Aktualität sind. Auch auswärtige Gelehrte sind zur Mitarbeit eingeladen.

Die *Società italiana per gli studi religiosi e filosofici* hält vom 4. bis 6. Oktober 1953 ihren Kongreß an der Katholischen Universität Mailand ab. Das Gesamtthema lautet: Die Grundlagen der klassischen Metaphysik. Ein genaueres Programm findet sich: *Rivista di filosofia neoscolastica* 14 (1953) 97 f.

Die Termine für zwei weitere Kongresse, die hier interessieren, sind soeben festgelegt worden. Der 5. Internationale Kongreß für christliche Archäologie wird vom 13. bis 20. September 1954 in Aix-en-Provence stattfinden. Man erhofft sich von der Wahl dieses Tagungsortes eine erhöhte Teilnehmerzahl, die den Kontakt zwischen den christlichen Archäologen der einzelnen Länder — der letzte (4.) Kongreß fand 1938 in Rom statt — wiederherstellen soll. Weitere Auskünfte erteilt der Rektor des Päpstlichen Archäologischen Instituts in Rom, Mons. L. de Bruyne.

Zeitlich unmittelbar daran anschließend — 21. bis 24. September — ist ein Augustinus-Kongreß geplant, der zur 1600-Jahr-Feier der Geburt des Heiligen (13. November 354) am Institut Catholique in Paris stattfinden soll. Auch dieser Kongreß soll internationalen Charakter haben und eine Bilanz der Ergebnisse aufstellen, die die Augustinusforschung der letzten Generation erarbeitet hat. Der Organisationsausschuß nimmt schon jetzt Meldungen über Abhandlungen aus dem Bereich der Augustinusforschung entgegen, die in den Akten des Kongresses veröffentlicht werden sollen. Anschrift des Sekretariates: G. Folliet, Lormoy, par Monthéry (S. et O.).

2. Neue Zeitschriften und Publikationen

LATINITAS. Unter diesem Titel erscheint seit Jahresbeginn in der Vatikanischen Druckerei eine Zeitschrift, deren Ziel im Untertitel näher erläutert wird: *commentarii linguae latinae excolendae*. Sie will der Vertiefung der Lateinkenntnisse im weitesten Sinn dienen; die beiden Herausgeber, der Sekretär der Breven Angelo Bacci und A. Tondini, haben für ihr Unternehmen an höchster Stelle alle Anerkennung und Förderung gefunden. Die Zeitschrift bedient sich grundsätzlich nur des Lateinischen; wie jede moderne wissenschaftliche Zeitschrift bringt sie längere Aufsätze, die aus den Quellen gearbeitet sind, mit allen Belegen, die zu einer wissenschaftlichen Arbeit gehören, dann kleinere Beiträge und Buchbesprechungen. Der Interessenkreis ist weit gespannt; Themen aus der antiken und altchristlichen Literatur — etwa über Vergil und Catull oder die heilige Monnica und Laktanz — sind ebenso vertreten wie methodische Fragen des Lateinunterrichtes oder Übersetzungs-

probleme moderner technischer Ausdrücke. Die lateinische Verskunst übt sich in antiken Maßen, z. B. in einer Ode auf eine Heilige oder in einem Gedicht über ein Fußballspiel zweier italienischer Oberligamannschaften. Eine eigene Rubrik gibt Auskunft auf alle Fragen, die aus dem Leserkreis an die Redaktion gelangen. Die beiden bisher erschienenen Hefte haben wirkliches Niveau. Die Zeitschrift kann durch jede Postanstalt bezogen werden, Jahresabonnement 10,50 DM (4 Hefte jährlich).

Fede ed Arte ist der Titel einer ebenfalls im Verlag der Vatikanischen Druckerei erscheinenden neuen internationalen Zeitschrift für christliche Kunst, die von der Päpstlichen Zentralkommission für christliche Kunst betreut wird. (Bezugspreis: 9 Dollar jährlich).

Für den Katecheten von Bedeutung sind die Vorträge und Diskussionen des Internationalen Katechetenkongresses vom Oktober 1950, die soeben unter dem Titel *Acta Congressus Catechistici Internationalis* in einem 565 Seiten starken Band von der Vatikanischen Druckerei vorgelegt werden (2500 Lire).

Ein Kompendium des heutigen Standes der Archivwissenschaft stellt die Festschrift dar, die Fachgelehrte aus Amerika, Belgien, Deutschland, England, Frankreich, Italien, Österreich, Schweden, Schweiz und Spanien dem Präfekten des Vatikanischen Archivs, Angelo Mercati, gewidmet haben. Der Herausgeber, Mons. Giusti, selber *scriptor* am Vatikanischen Archiv, hat die bedeutendsten Fachleute dieser Wissenschaft für eine gründliche Behandlung der verschiedensten Aspekte archivistischer Tätigkeit gewinnen können. Titel der Festschrift: *Miscellanea Archivistica Angelo Mercati*, erschienen 1952 in der Vatik. Druckerei als 165. Band der Reihe *Studi e Testi*.

Auf eine weitere Publikation von internationaler Bedeutung wurde schon oben S. 240/42 hingewiesen, nämlich auf die neue Ausgabe der Väterwerke im Corpus Christianorum.

3. Neue Institute

In Madrid ist durch Regierungsdekret unter dem Titel *Institutum Angelicum* ein wissenschaftliches Studienzentrum geschaffen worden, dessen Ziel es ist, die Isolierung zwischen profaner und theologischer Wissenschaft zu überwinden. Dieses Ziel will man einmal erreichen durch Verwertung der Ergebnisse moderner philosophischer und naturwissenschaftlicher Forschung für die Theologie und ihre Hilfswissenschaften. Eine Sonderabteilung des Institutes, die Schule für thomistische Studien, wird umgekehrt die Erkenntnisse, die die kanonistischen und theologischen Disziplinen auf thomistischer Grundlage erarbeitet haben, unter den Profanwissenschaftlern zu verbreiten suchen. Einen wesentlichen Einfluß in dem neugeschaffenen Institut hat man dem Dominikanerorden eingeräumt: der Ordensgeneral bildet mit dem Apostol. Nuntius und dem spanischen Staatsoberhaupt das Ehrenpatronat, der Provinzial der spanischen Dominikanerprovinz ist jeweils Vizepräsident, und weitere vier Ordensmitglieder, darunter der jeweilige Dekan der Ordensfakultät von Salamanca, gehören dem erweiterten Vorstand an. Das Institut untersteht direkt dem spanischen Unterrichtsminister, der im Universitätsviertel von Madrid die notwendigen Räume zur Verfügung gestellt hat.

K. B.

NEUES TESTAMENT

Kirchgäßner, Alfons: Erlösung und Sünde im Neuen Testament. Freiburg i. Br.: Herder 1950. XX u. 321 S., geb. 14,— DM.

Die Tatsache, daß das Buch des Frankfurter Pfarrers und Oratorianers bereits vergriffen ist, darf als dessen beste Anerkennung und Empfehlung gelten. Sie verrät, wie dringlich die monographische Behandlung dieses Themas katholischerseits empfunden wurde. „Was heißt, im Sinn des NT, von Sünde erlöst sein? Und wie ist von hier aus die Tatsache zu beurteilen, daß der Erlöste dennoch nicht fertig ist mit der Sünde?“ (Vorwort). Das sind Fragen, die auch dem praktischen Seelsorger unmittelbar auf den Nägeln brennen, unabhängig von der lutherischen These vom Christen als „simul justus et peccator“, die allmählich nur noch der historischen Betrachtung bedeutsam sein sollte. Von letzterer Fragestellung geht K. aus. Im 1., umfangreichsten Teil („Die Paulusbriefe“ — separate Behandlung des Hebr und der Past-Briefe) überblickt er sehr klar die Geschichte des Problems „der Christ und die Sünde“ in der protestantischen Theologie seit Luthers Römerbriefvorlesung und löst es sodann für Paulus im Sinne der Formel „Sel, was du bist!“ (1—157 bzw. 173). In vier weiteren kleineren Teilen werden die synopt. Evv, die Apg, die Kath-Briefe und die Joh-Schriften verhandelt (177 bis 310). Statt Einzelpunkte zu nennen, sei im Interesse einer wünschenswerten Neuaufgabe und -bearbeitung nur ein allgemeiner Hinweis gestattet. Der bisherige Titel empfiehlt sich kaum, da das Buch im wesentlichen die Frage nach der Sünde im Leben des Christen behandelt, aber keine biblisch-theologische Erlösungslehre bietet, als Spezialuntersuchung auch nicht bieten kann. Der 1. Teil, die Behandlung der pl. Lehre, die meinem Freiburger Lehrer A. Wikenhauser als Dissertation vorlag, ist zweifellos der bestgeratene. Von den übrigen angehängten Teilen ist die freilich schwierige Behandlung der synopt. Evv am wenigsten gut geglückt. Hier kommt der überaus fleißige und literaturkundige V. über eine ziemlich problemlose Stellensammlung nicht recht hinaus. Außer dem Blick für die literar- und traditionskritische Problematik der älteren Jesusüberlieferung vermißt man besonders hier die selbständige Analyse der wichtigeren Texte. Eine solche würde den verdienten Autor auch nötigen, das ihn beschäftigende Problem mehr vom Ganzen der Verkündigung Jesu, der urgemeindlichen, der pl. und der joh. Theologie her zu sehen. Er ginge dann wohl von selbst auch in der Anlage seines Buches von der Verkündigung Jesu aus, um so, wenigstens durch Querverweise, die Entwicklung der Lehre von der Sünde andeuten zu können. A. Vögtle

Tillmann, Fritz: Ausgewählte Schriftlesungen. Für Predigt und Unterricht erklärt. Band I: Die Evangelien. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1951. 1. Halbbd. 352 S.; 2. Halbbd. 354 S. Ganzl. je 12,— DM.

Der hochverdiente Bonner Gelehrte, der dem Klerus in seinen oft aufgelegten Erklärungen der sonn- und festtäglichen Evangelien und Episteln das in seiner Art beste Hilfsmittel schenkte, krönte seinen Dienst am Wort mit den vorgenannten Schrift-erklärungen. Sie sind, wie das Vorwort nur allzu richtig sagt, „aus der Beobachtung hervorgegangen, daß so manche Schriftlesungen, weil sie nicht in die sonn- und festtäglichen Stücke aufgenommen wurden, dem christlichen Volke mehr oder weniger unbekannt bleiben“. Die von T. ausgewählten 75 Textstücke sind in der Tat köstliche Fundgruben für alle wesentlichen Themen unserer Verkündigung. Daß da und dort der Blick auf eine bestimmte „Anwendung“ den Entschaid für die Exegese mitbestimmte, sehr diskret übrigens, wird keinen Exegeten verstimmen, der selber jahrelang als Vikar und Pfarrer auf der Kanzel stand. Die „Ausgewählten Schriftlesungen“ des nunmehr Verewigten verdienen deshalb, in die wesentliche Literatur des heutigen Seelsorgers aufgenommen zu werden. A. Vögtle

Adler, Nikolaus: Taufe und Handauflegung. Eine exegetisch-theologische Untersuchung von Apg 8, 14—17, in: Ntl. Abhandlungen XIX. Bd., 3. H. Münster i. W.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1951. 131 S., kart. 7,55 DM.

Die hier behandelten Fragen nach der Beziehung zwischen Handauflegung und Geistempfang, zwischen Handauflegung und Taufe dürfen das Interesse fast aller theol. Disziplinen beanspruchen. Nach einem sorgfältigen Überblick über die Auffassung von Apg 8, 14—17 in der Theologie und Exegese der Jahrhunderte sichert A. den Abschnitt literarkritisch als ursprünglichen Bestandteil der Apg, prüft den Zweck der Apostelreise nach Samaria und behandelt sodann vor allem die Tätigkeit der Apostel daselbst und die Bedeutung der Samaria-Perikope. Er kommt zu dem Ergebnis: „Apg 8, 14—17 stellt die älteste klare biblische Urkunde für die Spendung jener geistmittellenden Handauflegung dar, die der Christusjünger nach seiner Taufe empfängt und die wir heute Firmung

nennen" (111). Eine Feststellung wie die Joh. Böhligs, die Übertragung des Heiligen Geistes durch Handauflegung sei nach Apg 8, 18 und 19, 6 den Aposteln „allein“ vorbehalten gewesen, bestätigt ihm, daß man auch auf nichtkatholischem Boden die geistmittellende Handauflegung als eine ausschließlich apostolische Handlung anerkennen kann (117). Daß die sehr klar und verständlich geschriebene Arbeit die traditionelle Verwendung der Samaria-Perikope als klassischen Schriftbeweis für das Sakrament der Firmung rechtfertigt, ist nicht zu bestreiten. Man wünschte aber, V. hätte noch mehr andere Texte, die nicht so klar sind wie Apg 8, 14–17 oder die betont radikale Unterscheidung zwischen dem Geistempfang bei der Taufe und der Geisterfüllung bei der Handauflegung (vgl. S 95) nicht rechtfertigen, angezogen und exegetisch erhell. Die ziemlich verlegenen Ausführungen zu Apg 9, 17 (115f) verraten, daß der Mainzer Exeget sehr wohl um die weiteren schwierigen Aufgaben der Exegese weiß. Es wäre wünschenswert und dankenswert, wenn der verdiente Kenner des Problems seine Forschungen in dieser Hinsicht weiterführen könnte.

A. V.

Schwarzmann, Heinrich: Zur Tauftheologie des hl. Paulus in Röm 6. Heidelberg:

F. H. Kerle 1950. 124 S., kart. 3,80 DM.

V. bemüht sich um eine Textanalyse von Röm 6, 1–23, das Verständnis der verschiedenen pl. Formeln für das neue Leben in Christus, um schließlich hinsichtlich der Auffassung der umstrittenen Aussage Röm 6, 5 seine volle Übereinstimmung mit der 2. mystagogischen Katechese Cyrills von Jer. festzustellen. In aufrichtiger Freude über das lebendige und hingebungsvoll geschriebene Büchlein des 80jährigen Krefelder Studienrats möchte man es mit dem früheren Rezensenten J. Schmid als ein „Mißgeschick“ bezeichnen, „daß sein Buch genau gleichzeitig mit dem gewichtigeren Werk von R. Schnackenburg über das gleiche Thema erschienen ist und es von Anfang an in dessen Schatten steht“ (Münch. Th. Zschr. 2, 1951, 441). Schnackenburgs Ergänzung von auto (= Christo) zu symphytoi ist in der Tat einleuchtender als die direkte Verbindung von symphytoi mit tou thanatou und dem folgenden tes anastaseos, die dem V. folgende Übersetzung von Röm 6, 5 gestattet: „Wenn wir nämlich durch die sein Sterben nachbildende Handlung mit ihm in seinem wirklichen Sterben zusammengewachsen sind, dann verwachsen wir aber erst recht mit ihm in seiner Auferstehung“ (105). Nichtsdestoweniger verdient die „Abschiedsgabe“ des greisen Lehrers an seine Schüler, unter denen er nicht weniger als 110 Priester zählt, auch den Dank der theologischen Wissenschaft.

A. V.

Gutzwiller, Richard: Herr der Herrscher. Christus in der Geheimen Offenbarung.

Einsiedeln, Zürich, Köln; Benziger 1951. 254 S., 13,80 DM.

In einer Zeit, da Schwarmgeister und Sektierer das neuerwachte Geschichtsverständnis zu willkürlichen Auslegungen der Apk mißbrauchen, unternimmt G. einen selten ansprechenden Versuch, die Christusgestalt der Apk, den verherrlichten Christus, einem weiteren Leserkreis zu vermitteln. Wie in seiner früheren Darstellung des Christusbildes des Mt-ev. (Jesus der Messias, 1949) legt G. auch hier besonderen Wert auf den Nachweis des lückenlosen Gefüges und Aufbaus der Schrift aus ihren einzelnen Bausteinen. Der Übersetzung samt Texterklärung schickt er deshalb eine Einführung über „Inhalt - Aufbau - Symbole - Bausteine“ voraus (11–49). Der Inhalt der Apk, nämlich die Theologie der Heilsgeschichte von der Himmelfahrt des Herrn bis zu seiner Wiederkunft zum Gericht, werde in drei Inhaltteilen entwickelt; „Im Aufzeigen der Gegenwart, der Zukunft und der Vollendung, und diese drei Teile sind aufgegliedert in siebenmal sieben Abschnitte, um das Ganze als ein Werk von formaler Vollendung aufzuzeigen“ (33). Der hier erneuerte und auf die Spitze getriebene Versuch einer radikalen Durchgliederung nach der Siebenerzahl zu einer formal vollendeten Einheit dürfte freilich auch katholischerseits durch die neueren Hypothesen von P. Gächter SJ. (Theol. Studies VIII, 1947, 547–573; ebd. IX, 1948, 419–452; ebd. X, 1949, 485–521) und M. E. Boismard OP. (Revue bibl. 56, 1949, 507–541; vgl. auch L'Apocalypse, in: La Sainte Bible, 1950) erneut erschüttert, richtiger widerlegt sein. Vereinzelte Konzessionen an die längst und endgültig überholte kirchengeschichtliche Deutung fehlen nicht, so natürlich wieder einmal bei der Deutung des 1000jährigen Reiches auf „die Zeit der Kirchengeschichte seit dem Tod Christi bis kurz vor seiner Wiederkunft“ (214). Die Ergebnisse der traditionsgeschichtlichen Deutung kommen wohl zu kurz. Im Besonderen dürfte die Bedeutung der Vorstellungen und Bildmotive der spätjüdischen Apokalyptik, die zwar an letzter Stelle unter den von Johannes benützten „Bausteinen“ erwähnt werden (48 f.), unterschätzt werden. Die Erklärung wäre da und dort, wie z. B. besonders bei der Deutung des Sonnenweibes Kap 12, vor unhaltbaren Kompromissen bewahrt geblieben, wenn die im AT, in der spätjüdischen Apokalyptik und sonstigen urchristlichen Eschatologie bezeugten Vorstellungen angezogen, und der Symbolcharakter der Bilder der Apk konsequent festgehalten worden wäre. Mag das buchechnisch selten vornehme Werk also den Theologen die Pflicht einer kritischen Nachprüfung nicht ersparen, so erfüllt es doch ganz und gar seinen Zweck, den Prediger und Bibelleser für das erhabene Christusbild zu begeistern. Seine zeitnahe und glutvolle Sprache wird den Leser nicht mehr loslassen!

A. Vögtle

Bauer, Walter: Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. 4. völlig neu bearbeitete Auflage. Berlin: Töpelmann 1952. Groß-Oktav, 832 Seiten. 65,— DM.

Der „Walter Bauer“, für jeden, der mit dem griechischen NT zu tun hat, längst ein Begriff, liegt nun in der vierten, völlig neu bearbeiteten Auflage vollständig vor. Die „Neubearbeitung“ betrifft vor allem neu eingearbeitetes Belegmaterial. „Was an griechischem Schrifttum seit 1936 veröffentlicht worden ist, habe ich zu verwerten gesucht, soweit ich es mir in den stürmischen Zeiten, die hinter uns liegen, habe verschaffen können. Alteres wurde weitgehend an den neuesten Ausgaben geprüft“ (aus dem Vorwort). Der Umfang der neuen Auflage stieg dadurch von 1490 auf 1634 Spalten. So wird dieses ausgezeichnete Lexikon auch weiterhin für jeden Biblikler und Theologen ein unentbehrliches Nachschlagewerk bleiben. — Einige Bemerkungen seien gestattet, wie sie sich gerade aus einigen Stichproben ergaben; vor allem hinsichtlich einiger Literaturangaben. s. v. ginosko vermisste ich einen Hinweis auf das wichtige, wenn auch problematische Buch von J. Dupont, Gnosis, Louvain-Paris 1949. Zu diesem Stichwort muß jetzt auch noch genannt werden: G. J. Botterweck, „Gott erkennen“ im Sprachgebrauch des Alten Testaments (BBB, Bd. 2), Bonn 1951. s. v. zoe darf ich auf meine 1952 im Karl-Zink-Verlag München erschienene Dissertation: ZOE. Die Anschauung vom „Leben“ im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Joh.-Briefe hinweisen. s. v. homoioma auf die Bemerkungen bei R. Schnackenburg, Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus, München 1950, S. 44–48. s. v. pleroma (pleroma) fehlt sehr wichtige Literatur, während die von Bauer hier angegebene Literatur mit Ausnahme des Namens Lightfoot gestrichen werden kann (vgl. die Literaturangaben bei Dupont, Gnosis, S. 421, A. 1; ferner J. Gewieß, Die Begriffe pleroun und pleroma im Kolosser- und Epheserbrief, in: Vom Wort des Lebens, Festschr. f. M. Meinertz, Münster 1950, S. 128–141). Ob Eph. 4, 10 der Ausdruck pleroun ta panta den Sinn hat: „alle Sphären durchziehen“, bezweifle ich sehr; Näheres darüber wird in meinem Buch über die Theologie des Epheserbriefes zu lesen sein. — Diese Bemerkungen möchten aber keine Kritik an dem einzigartigen Lebenswerk Bauers darstellen. Franz Mußner

Peterson, Erik: Apostel und Zeuge Christi. Auslegung des Philipperbriefes. 3. Aufl. Freiburg: Herder 1952. 45 S.

Daß diese feinsinnigen Meditationen über den Philipperbrief des Apostels Paulus nun schon in der dritten Auflage erscheinen können, ist ein Zeichen ihres Wertes. Peterson geht darin besonders dem Ursprung des christlichen Martyrerbegriffes nach, an dem ja besonders offenbar wird, was „christliche Existenz“ eigentlich bedeutet. Ausgezeichnetes findet sich auch darüber, wodurch sich die Zugehörigkeit zum Volke Gottes von der Zugehörigkeit zum natürlichen Volksverbande unterscheidet. So vermag das Büchlein das christliche Bewußtsein in besonderer Weise zu wecken. Es kann nur empfohlen werden. Franz Mußner

MORALTHEOLOGIE

Hunscheidt, Walter: Sebastian Mutschelle. Bonn: Hans Scheur 1949, 176 S.

Hunscheidts theologische Dissertation ist ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der katholischen Moraltheologie in der Aufklärungszeit. Die anregende Form der Darstellung des Lebens und der Lehren Mutschelles führt recht gut in die geistige Eigenart der Aufklärung ein und macht deren Einfluß auf die zeitgenössische Theologie verständlich. M. suchte wie viele, beeindruckt von der Philosophie Kants, sie mit der katholischen Theologie zu vereinbaren. Er gab der Vernunft den Vortritt vor der Offenbarung und sah in dieser, deren göttlichen Ursprung er anerkannte, fast nur eine Bestätigung seiner Vernunftkenntnisse. Dabei wollte er der Kirche treu dienen und war „eine makellose und gütige Priesterpersönlichkeit“. Es ist wünschenswert, daß noch ähnliche Untersuchungen die katholische Moraltheologie in der Aufklärungszeit beleuchten. — Schade, daß die kleinen Drucktypen und der enge Zeilensatz das Lesen erschweren!

Seelhammer

van Acken, Bernhard: „Hysterie?“ Die hysterischen Reaktionen. Paderborn: Schöningh 1951. 2. Aufl. kart. 3,30 DM.

Daß das Büchlein in 2. Auflage erschienen ist, dürfte ein gutes Zeichen für seine Brauchbarkeit sein. In der Tat enthält es das Wichtigste, was ein Seelsorger über Hysterie wissen muß. Verf. belegt seine Ausführungen mit vielen Zitaten aus namhaften Autoren, die über Hysterie geschrieben haben, so daß sein Buch wirklich ein zuverlässiger Ratgeber ist und den weiter Interessierten zu eingehenderem Studium anregt. Seite 72 scheint der Begriff Psychopathen nicht scharf genug begrenzt zu sein. Seelhammer

Pauleser, Saturnin OFM: Eheglück, Lebensglück. Gedanken zur Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe. Würzburg: Echter-Verlag 1951.

Wir haben allmählich zu viele Bücher über die Ehe und ihre Probleme in unserer Zeit! — Das vorliegende behandelt die wichtigsten Grundfragen und aktuellen Zeitfragen. Ein

Überblick über die Verteidigung der Ehe durch die Kirche und die auf die pastorale Praxis eingestellte Behandlung der Ehescheidung und der Wiederverheiratung lassen es als eine Hilfe für den Seelsorger erscheinen. Seelhammer

Lenz, Hubert: Das uneheliche Kind. Sein Recht zu allen Zeiten und bei allen Völkern.

An Hand reicher Literatur und mit Erfahrungen der Anwaltspraxis erörtert L. die im Zuge der Familienrechtsreform so aktuelle Frage hauptsächlich nach ihrer juristischen Seite. Ein geschichtlicher Überblick erleichtert das Verständnis der Einzelfragen. Neben der sachkundigen Darstellung liegt ein besonderer Wert der Schrift darin, daß sie deutlich macht, wie sehr bei dieser Frage die weltanschauliche Einstellung mitspricht, und zum anderen, daß es nicht genügt, sich mit Eifer für eine Sache einzusetzen, sondern daß mit Bedacht viele angrenzenden Fragen zu beachten sind, die leicht übersehen werden. Die interessante Arbeit wird dem Seelsorger willkommen sein, da das Problem heute bis in jedes Dorf reicht! Seelhammer

Best, Walter: Toleranz. Eine Bildungsaufgabe und eine Gewissensfrage. Warendorf: 1948. 105 S., 3,60 DM.

Das Büchlein ist gewichtiger als sein unscheinbares Äußere vermuten läßt, denn es sagt Entscheidendes zur Frage der Toleranz. Diese ist nur in einer „Grenzsituation“ möglich und setzt den Willen voraus, Andersdenkende zu dulden, nicht im Sinne der Indifferenz, sondern als Ernstnehmen der Gegenüberstehenden unter Beibehaltung des eigenen Standpunktes, so daß die volle Wirklichkeit erst in der communicatio oppositorum zur Geltung kommt. Echte Toleranz befruchtet das Gemeinsame in der Unterscheidung. Sie kommt aus Ehrfurcht vor dem Gewissen des anderen, aber zugleich aus Verantwortung vor dem eigenen Gewissen. Sie hat ihre Grenze da, wo ein klares Ja oder Nein erfordert ist. S. 18 wird remedium irrtümlich von medium = Mitte anstatt von mederi = heilen abgeleitet. S. 30 ist die Betonung der Einmaligkeit jedes Menschen und Volkes leicht irrführend. Seelhammer

Buber, Martin: Bilder von Gut und Böse. Köln/Olten: Hegner 1952. 114 S. 5,40 DM.

Dieses schwer verständliche Büchlein will „eine anthropologische Bestimmung von Gut und Böse geben, wie sie sich in letzter Instanz dem Rückblick der menschlichen Person, ihrem Erkennen ihrer selbst im Ablauf ihres gelebten Lebens ergibt“ (!). Gut ist die Richtung auf Gott und was in ihr getan wird; böse ist die Richtungslosigkeit und was aus ihr und in ihr getan wird; böse ist schon die Entscheidungslosigkeit. Die Deutung der biblischen Berichte über den Baum der Erkenntnis, Kain, die Wahrheit der Mythen, kann von der katholischen Theologie so nicht vollzogen werden! Seelhammer

Leibbrand, Werner: Der göttliche Stab des Askulap. Vom geistigen Wesen des Arztes. 3. Aufl. Salzburg: Otto Müller.

Der Professor für Medizingeschichte in Erlangen hat in diesem Buch ein reiches Material aus der Weltliteratur bis in die Gegenwart über die Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele zusammengestellt. Seine große Kenntnis der Kultur- und Geistesgeschichte, „für die er sich trotz eigener Quellenforschung und Meinung dem geistigen Schutze vieler Gelehrten anvertrauen mußte“, zeigt interessante Zusammenhänge auf. Wegen der Fülle und Schwierigkeit der angeschnittenen Probleme philosophischer, psychologischer, medizinischer und theologischer Art ist die Lektüre des Buches nicht leicht, regt aber an, dem Verfasser bis zum Ende zu folgen. L. bewertet das Christentum durchaus positiv, wenn auch der katholische Theologe manche seiner Deutungen kritisch anders sehen muß. Es müßte reizvoll und könnte fruchtbar sein für einen philosophisch gut geschulten Theologen, einmal den Einzelheiten nachzugehen und sie theologisch zu beleuchten, wie es der Verfasser medizinisch und geistesgeschichtlich getan hat. Nur eine Einzelheit sei erwähnt: Wenn der Verf. bei aller Anerkennung der Tiefenpsychologie doch kritisch ist und vor zu großer Gläubigkeit ihr wie auch den neuesten Heilversuchen, etwa der Psychochirurgie, gegenüber warnt und auch der Theologie eine noch vorsichtiger Stellungnahme empfiehlt, so scheint uns das richtig und beherzigenswert. (Auf sein Buch: Vinzenz von Paul, 1941, sei ausdrücklich hingewiesen.) Seelhammer

LITURGIEWISSENSCHAFT

In viam salutis. Schriftenreihe hrsg. vom Institutum Liturgicum in Salzburg (Adalbero Raffelsberger OSB.). Salzburg: Verlag Rupertuswerk.

1. Leist, Fritz: Kultus als Heilsweg. Zur Überwindung der Heillosigkeit unserer Zeit. (1950) 60 S.
2. Capelle, Bernard OSB.: Um das Wesensverständnis der Messe. Aus dem Französischen übertragen von Hans Krömler. (1950) 71 S.
3. Reetz, Benedikt OSB.: Liturgie und Streben nach Vollkommenheit. (1951) 62 S.
4. Leist, Fritz: Gebet der Kirche. Betrachtungen zu den Orationen des Kirchenjahres. Tl. 1: Advent bis Epiphannie. (1952) 94 S.

5. Augustinus: *Mysterium des neuen Lebens. Homilien zum Paschamysterium.* Ausgewählt und übertragen von Thomas Michels OSB. (1952) 52 S.

Die von dem vor kurzem schmerzlich früh heimgerufenen verdienstvollen Gründer und ersten Leiter des Salzburger Institutum Liturgicum, P. Adalbero Raffelsberger aus der Abtei St. Peter, hrsg. Schriftenreihe „In viam salutis“ hat in den hier anzuzeigenden fünf ersten, ansprechend ausgestatteten Bändchen eine Reihe wichtiger Themen aus dem Fragenkreis der Liturgie angeschnitten bzw. bedeutsames einschlägiges Gedankengut aus anderen Sprachen in Übersetzung zugänglich gemacht.

Das einleitende Bändchen aus der Feder des bekannten Münchener Hochschullehrers Fr. Leist bietet in edler Sprache beherzigenswerte Gedanken zum sehr zeitgemäßen Thema: Kult und seelische Gesundheit. Im zweiten Bändchen wird Abt Bernard Capelles mit Recht vielgerühmte Schrift zum Meßverständnis mit ihrer schönen Verbindung von wissenschaftlicher Sauberkeit, theologischem Tiefgang und seelsorglicher Wärme dem deutschen Leser zugänglich gemacht. Die Übersetzung ist gewandt und flüssig, was allerdings nicht heißt, daß sie keine Wünsche offen ließe (vgl. etwa Wendungen wie „anläßlich des siebten Zentenariums des erstmaligen Festes vom Corpus Christi“ (8) oder „ich bin ein dienendes Gelenk“ (64) oder „die Eucharistie verspiritualisieren“ (65); auch bezüglich der Wiedergabe des Titels „Pour une meilleure intelligence de la Messe“ wird man anderer Meinung sein können).

Im dritten Bändchen zeigt der bekannte Sedkauer Abt B. Reetz, angeregt durch die Enzyklika *Mediator Dei*, einleuchtend, „wie gerade die Liturgie der Wegweiser auf dem Wege zur Vollkommenheit ist“ (10). Allerdings vermögen die Ausführungen zum Verhältnis der Liturgie und Mystik (51–54) weniger als alles übrige zu befriedigen. Wenn das Verhältnis der systematischen Betrachtung zur Liturgie mit dem des Erlernens der Grammatik zur lebendig gesprochenen Sprache verglichen wird (45): „Wenn ich aber spreche, dann ist mir die Grammatik überflüssig“, so kommt der Verf. hier doch wohl von einem ungebührlich verengten Begriff der Meditation her. Ob man nicht zu einem positiveren Urteil über das Verhältnis der Liturgie zur Betrachtung käme, wenn man vom benediktinischen Begriff der „oratio“ ausginge, in der das *Opus Dei* ausklingt (Reg. S. Benedicti, cap. 20)?

In seinen Betrachtungen zu den Orationen des Kirchenjahres, von denen lediglich der erste, den Weihnachtsfestkreis umfassende Teil vorliegt, hat Fr. Leist eine sympathische Hilfe geschaffen, die manchen zur (dringend notwendigen) Kontemplation liturgischer Texte anregen wird, auch wenn er die allenthalben durchschimmernde Auffassung von der Mysteriengenwart (vgl. etwa 64) nicht teilt.

Es war schließlich ein glücklicher Gedanke, die mit der Wiederherstellung der Osternacht verfolgte frömmigkeitserzieherische Intention durch breiteres Zugänglichmachen der Klassiker der Osterpredigt zu unterstützen. Gerade das Predigtwerk Augustins ist ja für den nicht-lateinkundigen deutschen Leser nicht entfernt in dem Maße erschlossen, wie das etwa für einen französischen oder holländischen Leser geschehen ist. So sind denn unter den 18 von Thomas Michels gebotenen Pascha-Predigten (sämtlich aus der Morin'schen Ausgabe der *Sermones post Maurinos reperti*) eine Reihe Stücke, die hier erstmals in deutscher Sprache erscheinen. Abgesehen von gelegentlichen Eigenwilligkeiten (etwa wenn es gleich in der ersten Predigt (8) von den Juden heißt: „Sie verhärdeten sich, um zu wüten, wir dagegen zu gehorchen. Sie verschwanden, wir gefunden“) ist der Eindruck der Übersetzung gut.

Es sei dem Rez. am Schluß die Frage gestattet, ob es nicht neben einer ohne Zweifel verdienstlichen Reihe wie der hier angezeigten doch eine andere geben müßte, die nicht nur eine schmale akademische Schicht anspricht, sondern darüber hinaus — in Fortführung einer gerade für die österreichische Liturgische Bewegung charakteristischen Tendenz — jeden heutigen wachen Christen. Ist es nicht doch peinlich, daß man nach vierzig Jahren Liturgischer Bewegung einem Pfarrer, der für seinen Schriftenstand gediegenes volkstümliches Schrifttum zur liturgischen Erziehung seiner Gläubigen sucht, immer noch antworten muß, so etwas gebe es in deutscher Sprache noch kaum!

Balth. Fischer

KIRCHENGESCHICHTE

Gottlob, Theodor: *Die Offiziale des Bistums Konstanz im Mittelalter.* Limburg/L.: Steffen 1951. 106 S.

Die verfassungsgeschichtliche Studie des kürzlich verstorbenen Kanonisten an der Universität Freiburg kommt für das ehemalige Bistum Konstanz zu ähnlichen Ergebnissen wie andere Rechtshistoriker der neueren Zeit: daß nämlich das Amt des Offizials von Anfang an ausschließlich der Gerichtsbarkeit diene und seine Entstehung ihren Grund hat in der Einführung des römisch-kanonischen Prozeßverfahrens um die Mitte des 13. Jhs.; die Schwierigkeit des Verfahrens forderte den gelehrten Berufsrichter. Das neue bischöfliche Amt ist also nicht als Kampfmaßnahme gegen die Macht der Archidakone anzusehen.

Clasen, Sophronius: Walram von Siegburg OFM und seine Doktorpromotion an der Kölner Universität (1430–35). Sonderdruck aus: Archivum Franciscanum Historicum 44/5 (1951/2). Auslieferung: Mönchengladbach, Johannes-Duns-Skotos-Akademie. 192 S., kart. 7,80 DM.

Säger, Eugen: Die Vertretung der Kirchengeschichte in Freiburg von den Anfängen bis zur Mitte des 19. Jhs. Ein Beitrag zur Schulgeschichte der Aufklärung. Freiburg: Albert 1952. (Beiträge zur Freiburger Wissenschafts- und Universitätsgeschichte 1). VIII, 184 S. kart. 4,80 DM.

Zwei Studien von Historikern des Franziskanerordens zur Geschichte des theologischen Unterrichts! Die erste macht mit einer Quelle des Stadtarchivs Köln bekannt (abgedruckt S. 117/90), welche die Texte der Redakte zur Erlangung der akademischen Grade in der Theologischen Fakultät der Universität Köln enthält. In Verbindung mit den früher von F. Gescher hrsg. Statuten der Theologischen Fakultät Köln (Festschrift Universität Köln 1938) haben wir hier ein konkretes Beispiel für den Studiengang eines mittelalterlichen Promovenden und „Habilitanden“ und zugleich für die Privilegien, die die Ordensleute hierbei in Köln genossen. Da die Universität Köln nach dem Vorbild von Paris eingerichtet war, ist diese eingehende und solid gearbeitete Studie von mehr als lokaler Bedeutung. — Die zweite Arbeit, eine Freiburger theol. Diss., deren Titel präziser sein dürfte, eröffnet eine neue, von J. Vincke geleitete Monographienreihe und gilt der ersten Entwicklung der kirchengeschichtlichen Disziplin in Freiburg, die, wie anderswo, so auch hier unter dem Einfluß der Aufklärung ins akademische Dasein trat. Diese Herkunft und die aufklärerische Geisteshaltung ihrer vier ersten Lehrer kennzeichnen auch in Freiburg die Anfangsepoche des neuen Faches, die Verf. mit der unglücklichen Gestalt des von der Kirche abgefallenen Frhrn. v. Reichlin-Meldegg beschließt. Die fleißige, aus archivalischen Quellen und weniger bekannten zeitgenössischen Druckwerken erarbeitete Darstellung verdient Dank.

E. Hegel

Hagen, August: Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg. Bildnisse aus einem Zeitalter des Übergangs. Stuttgart: Schwaben-Verlag 1953. 414 S. geb. 15,— DM.

Offenbar als Nebenfrucht seiner „Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus“ (vgl. TTZ 61, 1951, S. 54), dessen Bd. 3 laut Verlagsankündigung demnächst erscheinen soll, ist dieses Buch anzusehen, das keine systematische Darstellung der katholischen Aufklärung im Bistum R. sein will, sondern die Biographien von vier mehr oder weniger bedeutenden Vertretern dieser Geistesbewegung bietet. Ignaz Jaumann, der spätere erste Domdekan des 1821 errichteten württembergischen Landesbistums, und der Ex-Benediktiner Werkmeister sind über die Grenzen ihres Landes hinaus bekannt geworden: jener durch seine dem Staat dienende Kirchenpolitik, dieser als extremer liturgischer Reformator und scharfer Kritiker innerhalb des katholischen Raumes. H. ist mit großer Akribie den Quellen, vor allem den zahlreichen zeitgenössischen Broschüren nachgegangen. Ihre Inhaltsangabe ist bei der großen Zahl der Schriften zwar ermüdend, aber dennoch notwendig und erwünscht, weil sie vielfach nur noch in wenigen Exemplaren vorhanden und schwer zugänglich sind. Die mühe- und entsagungsvolle Kleinarbeit, die hinter den Darlegungen steckt, wird nur der sehen und dem Verf. danken, der etwas in das vielgestaltige Problem der Aufklärung im katholischen Deutschland eingedrungen ist.

Hegel

Laures, Johannes SJ.: Die Anfänge der Mission in Miyako. Münster: Aschendorff 1951. (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte 16.) 164 S. 9,50 DM.

Immer noch sind unsere Darstellungen der allgemeinen Kirchengeschichte zu sehr abendländisch orientiert, obwohl sich deren Schauplatz längst erheblich geweitet hat. Das mag in der Hauptsache an der Unzugänglichkeit der Quellen und den sprachlichen Schwierigkeiten zu ihrer Erschließung liegen. Es ist daher sehr zu begrüßen, daß der missionswissenschaftliche Forschungszweig der Theologie sich in den letzten Jahrzehnten mit Erfolg auch der Geschichte der Missionen zugewandt hat. In dem vorliegenden Werk erhalten wir Aufschluß über die beiden ersten Jahrzehnte (1550–70) christlicher Pionierarbeit in der alten Hauptstadt* des japanischen Kaiserreiches, für die Verf., Professor an der Sophia-Universität zu Tokio, in den Briefen der Jesuitenmissionare aus Japan (portug. Ausg. Evora 1598) und der Geschichte Japans 1549/78 von Luis Frois (1532–97) wertvolle Quellen hatte, die durch weitere japanische Quellen ergänzt werden konnten und eine geschlossene Darstellung jener Missionsperiode ermöglichten. He.

Dal Gal, Hieronymus OFM.: Pius X. Freiburg (Schw.): Paulus-Verlag (1953). Auslieferung für Deutschland: Herder, Frankfurt a. M. (Offizielle Biographie des Seligen, aus dem Italienischen übertragen.) XVI, 510 S. 15 Bildtafeln, geb. 19,— DM.

Ein Buch wie das vorliegende wird immer Leser finden, namentlich wenn es sich um eine so anziehende, aus einfachsten Verhältnissen zur höchsten Würde der Kirche emporgestiegene Persönlichkeit wie Pius X. handelt. Die Anmerkungen unter dem Text bemühen zahlreiche Zeugen aus den Akten des Seligsprechungsprozesses. Eine umfassende

historische Darstellung der Wirksamkeit des Seligen und Beachtung der historisch-kritischen Literatur (J. Schmidlin, Papstgeschichte der neuesten Zeit Bd. 3 ist nicht einmal erwähnt) liegt wohl nicht in der Absicht des Buches, das zum Genus der Heiligen-Biographie gehört.

STAAT UND KIRCHE

Kern, Eduard: Staat und Kirche in der Gegenwart. Hamburg: v. Deckers (1951). 170 S. 5,80 DM.

Dem Buch gingen Vorlesungen über dasselbe Thema voraus, die der Verf. nach 1945 mehrfach an der Univ. Tübingen zur politischen Bildung der akad. Jugend gehalten hat. Demgemäß will die vorliegende Schrift kein gelehrtes Buch sein. Die Zugehörigkeit des Verf. zur evgl. Kirche und seine liberale Einstellung in kulturpolitischen Fragen (vgl. Schlußwort) sind ebenso erkennbar wie sein Streben nach Sachlichkeit gegenüber der kath. Kirche und der päpstlichen Kirchenpolitik. Leider enthält das Buch zahlreiche Flüchtigkeitsfehler, Schiefheiten und sachlich Unrichtiges. S. 10 u. ö. heißt es das Zölibat, S. 32 das Episkopat, S. 126 der Dispens. Ebd. sind die Kautelen bei Mischen nicht richtig beschrieben. Taufe und „Abendmahl“ sind in der kath. Kirche mehr als „Gebräuche“ (S. 107). S. 139 werden die Aposteltage zu kirchl. Feiertagen gemacht. Die deutsche Diözesanordnung S. 95, 97 ist ungenau. Die zlt. Konkordattexte scheint Verf. nicht eingesehen zu haben, sonst könnte er nicht behaupten, daß das bayer. Konkordat den Bischöfen Aufsichtsrechte gebe über alle Schulen, in denen kath. Schüler unterrichtet werden (S. 64), — daß der Katholizismus in Österreich Staatsreligion sei (S. 150), — daß das italien. Konkordat weitgehend mit dem preuß. und bad. Konkordat übereinstimme (S. 149). Gregor VII. wird mit Gregor d. Gr. identifiziert (S. 20), S. 38.44 wird von einem „Staatskirchenrecht“ Gregors d. Gr.(I) gesprochen, S. 35 von „Devotionalienkultus“ usw.

Hegel

Süsterhenn, Adolf — Schäfer, Hans: Kommentar der Verfassung für Rheinland-Pfalz mit Berücksichtigung des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland. Koblenz: Humanitas-Verl. (1950). 601 S.

Für jeden Pfarrgeistlichen, der kraft seines Amtes über die Einhaltung unveränderlicher sittlicher Normen im Leben seiner Pfarrkinder wie in der Öffentlichkeit zu wachen hat, ist es notwendig zu wissen, welche Hilfe ihm die Verfassung dabei gibt, auf welchen Grundsätzen die Freiheit der Kirche, der christlichen Verkündigung und des seelsorglichen Handelns beruht und wo Grenzen zu beachten sind. Der hier angezeigte Kommentar des verdienstvollen Schöpfers der Landesverfassung von Rheinland-Pfalz sei darum gerade den Pfarrern nachdrücklich empfohlen, insbesondere die Abschnitte über Freiheitsrechte (hier die Ausführungen über Euthanasie S. 80, Vernichtung des keimenden Lebens S. 80 ff., religiöses Schweigerecht S. 104, Schranken der freien Meinungsäußerung S. 107 ff.), Kirchen u. Religionsgemeinschaften (S. 186/217), über Schule, Bildung und Kulturpflege (S. 146/85) sowie Ehe und Familie (S. 139/46).

He.

Wimmer, August (Herausgeber): Die Menschenrechte in christlicher Sicht. Freiburg: Herder (1953) (2. Beiheft zur Herder-Korrespondenz). VIII, 102 S., kart. 3,80 DM; für Bezahler der Herder-Korresp. 3,— DM.

Die Proklamation unveränderlicher und unveräußerlicher Rechte des Menschen hat bekanntlich in dem nicht theistisch begründeten Naturrecht des Aufklärungszeitalters ihren Anfang genommen. Es ist daher berechtigt, die Frage der Menschenrechte vom Boden des metaphysisch verankerten Naturrechtes zu behandeln. Dies geschieht hier in 7 Einzelbeiträgen, die als Vorträge auf der Limburger Tagung der Pax Romana (1951) gehalten wurden. Angefügt sind die neueren Erklärungen der Menschenrechte im Wortlaut (Un-Erklärung von 1948; Europ. Konvention v. 1950) sowie die kritische Stellungnahme dazu, wie sie in der Entschleßung der Limburger Pax-Roma-Tagung vorliegt.

He.

Mihalovicz, Sigismund: Mindszenty, Ungarn, Europa. Ein Zeugenbericht. Karlsruhe: Badenia-Verl. (1949). 264 S., kart. 3,80 DM, gb. 4,80 DM.

Verf., enger Mitarbeiter Mindszenty's, Generaldirektor der Kathol. Aktion in Ungarn und Kapitular an der Kathedrale der ungarischen Primas in Esztergom, besitzt auf Grund seiner amtlichen Stellungen jenen Einblick in die Verhältnisse seiner Heimat, der ihm erlaubt, einen „Zeugenbericht“ über den Kampf der kommunistischen ungarischen Machthaber gegen die Kirche in den Jahren 1944/8 zu schreiben bis zu dem Zeitpunkt, wo Verf. gezwungen war, Ungarn zu verlassen.

He.

RELIGIÖSES LEBEN

Pinsk, Johannes: Schritte zur Mitte. Christliche Gedankengänge. Recklinghausen: Paulus-Verlag 1950. 131 S., 4,80 DM.

Der Verfasser sagt im Vorwort: „Das Buch ist für alle geschrieben, die sich in Wahrheit nach dem Leben und seiner Fülle sehnen.“ Es sollen die Menschen angesprochen werden, die nicht mehr aus der Mitte christlicher Erkenntnis leben. Der Verfasser hat vielleicht recht, wenn er meint, daß gerade heute der weitaus größere Teil der Christenheit an der Peripherie zu stehen und zu wirken scheint. Für Christen dieser Art ist das Buch bestimmt, aber auch für alle, die vollständig außer jeder christlichen Ordnung stehen. Gerade die Rücksicht auf die letzteren hat Form und Ausdruck der einzelnen Abschnitte bestimmt. Es enthält nach einem Vorwort über die Gefahr der Peripherie 13 Aufsätze von denen sieben von der Auferstehung Christi handeln, bzw. damit in enger Beziehung stehen. Denn die Auferstehung Christi „ist und bleibt die Mitte alles christlichen Seins und des christlichen Glaubens“. Die Kapitel: Advent, Menschwerdung, Epiphanie sind dann „Schritte zur Mitte“, während die Kapitel: Von den heiligen Engeln und über die Mächtigkeit des Bösen nur entfernter zum Thema des Buches gehören. Die Bedeutung der Auferstehung Christi ist scharf herausgearbeitet, in ihr liegt die Rettung vor der modernen Existenzangst. Die klare und flüssige Darstellungsart wird dem Buch Freunde gewinnen. Eine etwas burschikos klingende Bemerkung (S. 23) würde wohl besser abgeändert werden.

Chardon

Coppenrath, A., Pfarrer: Dienet dem Herrn mit Freuden! 40 Gemeinschaftsgebete, 100 Merksprüche und 20 Lieder für die Meßdienerstunde. Münster: Regensburg 1949. 62 S., 0,25 DM.

Für jede Pfarrgemeinde ist die Erziehung der Meßdiener von sehr großer Bedeutung. Denn wenn die würdige Feier des heiligen Meßopfers der Mittelpunkt des Lebens der Gemeinde ist, so ist diese unmöglich ohne eine ausreichende Zahl von Ministranten, die nicht nur angeleitet sind, ihren Dienst gut zu verrichten, sondern die auch als katholische Jungen gut erzogen sind und deshalb mit innerer Anteilnahme am Altare dienen und der übrigen Jugend ein Beispiel sein können. Es sollen nicht nur Schulknaben sondern auch schulentlassene Jungen und Jungmänner sein. Die guten Erfahrungen, die der frühere Berliner Pfarrer Coppenrath in jahrelanger Erziehungsarbeit an den Meßdienern gemacht hat, finden ihren Niederschlag in dem vorliegenden Büchlein. Es geht von der Erwägung aus, daß die Meßdienererziehung Gebetserziehung und Charakterbildung sein muß. Der Gebetserziehung dienen die Andachten (Wechselgebete) für jüngere Meßdiener, für ältere Meßdiener und für beide Altersgruppen. Unter den letzteren befinden sich auch eine Anzahl von Psalmen. Die Themen für die Andachten sind gut gewählt, z. B.: Um Eifer im heiligen Dienst, um brüderliche Liebe und Eintracht, zum heiligen Johannes Berchmans, um Licht und Kraft für den Lebensweg, um Wahrhaftigkeit, um Tapferkeit, um Reinheit, um religiöse Ehrfurcht, um apostolische Gesinnung u. a. Der Charakterbildung dienen die 100 Merksprüche aus Gottes und aus weiser Menschen Mund. Wenn in jeder Meßdienerstunde einer oder einige dieser Merksprüche erklärt und eingeschärft werden, so ergibt sich daraus eine ganz einfache, aber zügige Anleitung zur Willensbildung. Zwanzig Lieder helfen die Meßdienerstunde verschönern. Das Büchlein ist ein sehr praktisches Hilfsmittel. Erstmalig ist es 1928 erschienen. Bis 1936 hat es sechs Auflagen (35 000) erlebt. Die jetzt vorliegende Neubearbeitung bedeutet gegen früher eine Vermehrung und Verbesserung.

Dr. Chardon

Vom Sterben schlesischer Priester 1945/46. Ein Auszug aus der schlesischen Passion. Verlag der Kirchlichen Hilfsstelle München 1950. 130 S., kart. mit Schutzumschlag 2,90 DM.

Seit über 600 Jahren ist das schlesische Land deutsches Land gewesen. Die Besitznahme dieses Landes durch die Russen und Polen in den Jahren 1945 und 1946 war in Wahrheit eine Passion, deren ganze Größe und Furchtbareit man erst begreift, wenn man an Hand von Einzelbeispielen, wie sie in diesem Buche geschildert werden, Näheres erfährt. Nach einem Bericht über die letzten Lebenstage des Kardinals Bertram und nach Erinnerungen an Bischof Kaller und Bischof Josef Martin Nathan wird über das Schicksal von 67 Weltgeistlichen und fünf Ordensgeistlichen berichtet. Über die Maßen erschütternd ist, was über die Schicksale schlesischer Ordensfrauen erzählt wird. Mehrere Totenlisten ermöglichen eine Gesamtübersicht.

Chardon

ELISABETH VON SCHMIDT-PAULI

Bernhard von Clairvaux

Lebensbild

435 Seiten, Leinenband 16,80 DM

... Die Sprache und der Stil des Buches sind die einer Dichterin, die mehr und eher die Empfindungen ausdrückt als die Tatsachen und Gedanken, die sie auslösen. Das befremdet, wenigstens zu Beginn, bis man auch selbst von dem heiligen Leben so ergriffen ist, auch selbst den Atem und das Schlagen des Herzens jener großen Zeit spürt, daß der Gegenstand und seine Wirkung in eins zusammenfließen und der Doppelstrom des Geschehens und des Nachlebens den Leser dahinträgt ... Das Verdienst der Dichterin ist es, von der Person Bernhards aus die ganze Welt der Vergangenheit sinnvoll werden zu lassen. Daß trotzdem alles Geschichte bleibt und nicht Legende wird, ist selbstverständlich ...

Dr. Hubert Becher S.J.

JOSEPH LORTZ

Der unvergleichliche Heilige

Gedanken um Franziskus von Assisi

80 Seiten, kartoniert 4,80 DM

„Ich halte dies für eine der allerbesten Studien, welche in den letzten Jahren über Franziskus geschrieben wurde, und bin der Meinung, daß wir in der Weise an eine Gestalt herangehen müssen, um sie dem modernen Menschen wieder nahe zu bringen.“

Prof. Lic. theol. Walter Nigg

... Bei strenger Bindung an die historischen Quellen ersteht ein Heiligenbild, in dem Christus aufleuchtet, Licht und Wegweisend auch für unsere Zeit.“

Theologie und Glaube, Paderborn

ILDEFONS HERWEGEN

Der heilige Benedikt

Ein Charakterbild

Neubearbeitet und herausgegeben von P. Emmanuel v. Severus

4. Auflage, 204 Seiten, 4 Bildtafeln. Leinenband 9,60 DM

„Das Benediktusbuch von Abt Ildefons Herwegen bedarf keiner Empfehlung; es ist aus der benediktinischen Literatur der jüngsten Zeit nicht mehr wegzudenken. Wir danken dem derzeitigen Prior von Maria-Laach, P. Emmanuel von Severus, daß er dieses literarische Kleinod einem weiteren Leserkreis neu erschlossen hat, denn es weist uns gerade auf jene Güter hin, welche die unruhvolle Welt von heute so schmerzlich vermissen läßt: Frieden in der Ruhe der täglich neu erkämpften Ordnung, Freiheit in der gottgewollten Bindung an Autorität und Gemeinschaft und Freude aus dem überquellenden Reichtum der betenden Kirche.“

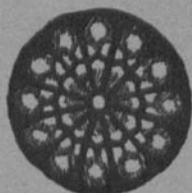
Anima, Olten

Lieferbar durch jede gute Buchhandlung!



PATMOS-VERLAG DUSSELDORF

BINSFELD
INHABER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL

SÄARSTR. 39 · TELEFON 2938

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber - Philippi

Trier - Hauptmarkt

Fernruf 4492

seit 1846 gilt unsere besondere
Pflege der

**Katholischen Theologie und
Liturgik**

Missale Romanum · Breviarum
Rom. · Collectio Rituum · Trau-
ungsritus · Beerdigungsritus ·
Liturg. Gebetbücher.

Religiöse Erbauungsbücher · Er-
zählungen · Jugendschriften für
die Pfarrbücherei finden Sie in guter
Auswahl bei uns vorrätig.

Ansichtssendungen
stehen jederzeit zur Verfügung



Spezialhaus für
Mittelmoselweine

R. Lentzen-Deis

K.-G.

Bernkastel-Kues

an der Mosel

Mehrwertsteuer - Weingroßhandlung
Ausländische - Süsse - Mosseweine

Bereits in 2. Auflage erschienen!

Balthasar Fischer

*Was nicht
im Katechismus stand*

50 Christenlehren über die Liturgie
der Kirche

164 S. kart. mit Schutzumschlag
5,40 DM

geb. mit Schutzumschlag 7,40 DM

Dieses einzigartige Buch gehört
in jede Hand

Zu beziehen durch den Buchhandel

Paulinus - Verlag · Trier

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

62. JAHRGANG
PASTOR BONUS

inhalt

AUFSÄTZE:

- „Fastmenschen“, „Plesanthropus“ und „Paranthropus“ von Transvaal
in Südafrika / Paul Overhage 257
- Moderne Kunst im Kirchenraum? / Leonhard Küppers 271
- Kirchliche Todeserklärung / Albert Heintz 281

KLEINERE BEITRÄGE:

- Neueres Schrifttum zur Geschichte und Frömmigkeit der orient-
alischen Kirchen / Karl Baus 296
- Ius und usus iuris im Eherecht / Gerhard Oesterle 304
- Zur Kontroverse über den Rechtsgrund von Zölibat und Keuschheits-
verpflichtung bei Majoristen / Bernhard Puschmann 309

CHRONIK 317

BESPRECHUNGEN 319

EINGESANDTE SCHRIFTEN

1953 - Heft 5

PAULINUS-VERLAG-TRIER

„ . . . gehört in hunderttausend Hände“

So urteilt die bekannte Zeitschrift „Die Seele“ über das Buch

Balthasar Fischer

Was nicht im Katechismus stand

Fünfzig Christenlehren über die Liturgie der Kirche

164 Seiten, kartoniert mit Schutzumschlag DM 5,40

geb. mit Schutzumschlag DM 7,40

Eben in 3. Auflage erschienen

Zu beziehen durch den Buchhandel

PAULINUS - VERLAG TRIER

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustrasse 7 • Fernsprecher 3115

Sortiment, Antiquariat, Lehrmittel-, Papier- u. Schreibwarenhandlung, Verlag

Schnelle, sorgfältige, reelle Besorgung von Büchern und Zeitschriften
im Rahmen der Möglichkeit!

Stets Eingang von liturgischen, theologischen und wissenschaftlichen
Neuerscheinungen.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der
Theologischen Fakultät Trier.

Schriftleiter: Dozent Dr. Karl Baus und Prof. Dr. Eduard Hegel, Trier, Rudolfinum.

Mitglieder der Schriftleitung: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Oewigerstraße 139
(Dogmatik); Prof. Dr. Wilh. Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamental-
theologie); Dozent Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Frühchristliche Literatur);
Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Oewiger Straße 26 (Liturgiewissenschaft);
Prof. Dr. Eduard Hegel, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte, Patrologie); Dozent
Dr. Linus Hofmann, Trier, Weberbachstr. 72 (Kirchenrecht, Pastoraltheologie);
Prof. Dr. Hubert Junker, Trier Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof.
Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik und Homi-
letik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft);
Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Mußner,
Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Matthias Schu-
ler, Trier, Weberbachstraße 72 (Kirchengeschichte, Patrologie); Prof. Dr. Nikol.
Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis:
15,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM. — Postscheckkonto Ludwigshafen Nr. 276 32.

Bestellungen und Anzeigen an den Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 64/65. Druck:
Paulinus-Druckerei GmbH., Trier.

„Fastmenschen“. „Plesianthropus“ und „Paranthropus“ von Transvaal in Südafrika

Von P. Paul Overhage SJ., Koblenz

Immer häufiger tauchen in populärwissenschaftlichen Schriften und illustrierten Zeitungen¹ Bilder — es sind vielfach sensationell aufgemachte Phantasiebilder — von affenähnlichen, aber aufrechtgehenden Wesen auf, die als „Vormenschen“ bezeichnet werden. Sie sollen die direkten stammesgeschichtlichen Bindeglieder von menschenaffenartigen Formen zu den Menschen hin gewesen sein, den Gebrauch des Feuers gekannt und „primitive Mordwaffen“ benutzt haben. Es ist deshalb von erheblichem Interesse, der gestaltlichen Erscheinung dieser Wesen, die von der Fachwissenschaft „Australopithecinen“ („Südmenschenaffen“) genannt werden, nachzugehen und diese Behauptungen, die doch, wenn sie zutreffen, echte Menschen kennzeichnen, auf ihre Berechtigung genau zu prüfen, besonders da die Australopithecinen mit ihrer eigenartigen Formausprägung, die selbst die Anthropologen überraschte, ohne Zweifel zu den bedeutungsvollsten Fossilfunden der letzten 15 Jahre gehören.

Die Australopithecinen leiten ihren Namen vom ersten Fund, „Australopithecus africanus“, her, den Dart 1924 in den Kalkbergen von Taung im Betschuanaland (Südafrika) machte. Es ist der bruchstückhaft erhaltene, aber ohne größere Unsicherheiten ergänzbare Schädel eines kindlichen, 5—6jährigen Wesens, der sich in einer ganzen Reihe von Merkmalen auffällig menschlichen Formcharakteren nähert. Eine sichere Beurteilung und Einordnung war jedoch nicht möglich, weil jugendliche Menschenaffen wegen des vorseilenden Wachstums des Gehirns und der erst spät eintretenden Ausformung des Gesichtsschädels stets menschenähnlicher sind, insbesondere einen geringer entwickelten Gesichtsteil und eine stärker ausgebildete Gehirnkapsel zeigen. Das Ungewöhnliche an diesem Schädel regte den inzwischen verstorbenen Wirbeltierpaläontologen Broom² an, nach einem erwachsenen „Australopithecus“ zu suchen. 1936 gelang es ihm, in den Kalksteinbrüchen von Sterkfontein (Transvaal in Südafrika) den Schädel eines erwachsenen Exemplares zu bergen, dem er den Namen „Plesianthropus transvaalensis“ („Fastmensch von Transvaal“) gab. Heute liegen von dieser Fundstelle schon 5 gut erhaltene und 8 unvollständige Schädel, einige Schädelbruchstücke, 3 Unterkiefer, etwa 200 Zähne, Fragmente der oberen und unteren Gliedmassen, ja sogar Teile des ungemein wichtigen, aber so selten fossil überlieferten Rumpfskelettes und eine reiche Begleitfauna vor. 1938 fand Broom etwa

¹ Z. B. „Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde“ in: Deutsche Illustrierte (1953), Nr. 21.

² R. Broom, Finding the missing link, 2. Aufl. (London 1951).

3 km entfernt bei Kromdraai eine andersartige Form, „*Paranthropus robustus*“. Dann unterbrach der Weltkrieg die Forschungsarbeit. Erst 1948 konnte Broom in einer Höhle bei Swartkrans, eineinhalb Kilometer von Sterkfontein entfernt, eine weitere Fundstelle mit einer wieder etwas anders gearteten Form erschließen, die er „*Paranthropus crassidens*“ nannte. Swartkrans lieferte bis heute neben einer reichen Begleitfauna noch einen weiteren vollständigen Schädel, 3 vollständige Unterkiefer, einen vollständigen Kinderschädel, 2 Kinderunterkiefer, dazu Schädel- und Kieferbruchstücke von 6 weiteren Individuen, etwa 300 Zähne und ebenfalls Teile des Rumpfskeletts. An einem letzten Fundort, in einem verlassenen Kalkwerk bei Makapansgat in Zentraltransvaal, konnte Dart in den letzten Jahren nach systematischem Durchsuchen von 600 Tonnen Gestein die Reste einer besonders interessanten Form aus dem Australopithecinen-Kreis bergen. Es fanden sich ein Hinterhauptsbein, ein Oberkieferbruchstück, ein jugendlicher Unterkiefer und zwei Beckenfragmente. Dart gab der neuen Form, die sich wohl am meisten menschlichen Formverhältnissen nähert, den etwas aufregenden Namen „*Australopithecus prometheus*“.

Die Aussicht auf weitere Funde ist auch für die Zukunft äußerst günstig, weil in der kalkreichen Dolomit-Formation von Transvaal und des nördlichen Teiles der Kapkolonie Tausende von unerschlossenen Höhlen und Höhlenablagerungen vorhanden sind. Broom schätzt, daß sich innerhalb von ungefähr 10 qkm in der Umgebung von Sterkfontein etwa hundert Lager vorfinden. In diesen Höhlen und Spalten sind, wohl durch starke Regenfälle, wahre Unmassen von Säugetierknochen zusammen mit allerhand Schutt von der benachbarten Steppe eingeschwemmt worden, die versinterten und sich nach und nach zu einer festgefügteten, teilweise geschichteten Knochenbreccie zusammenschlossen. In ihr, meist an bestimmte Schichten gebunden, finden sich die Reste der Australopithecinen. Es ist also zu erwarten, daß der Schädel- und Skelettbau und die Unterschiede innerhalb dieser Formgruppe in den nächsten Jahren noch vollständiger bekannt werden. Aber auch jetzt übertrifft der Fundbestand schon die prachtvolle pleistozäne (eiszeitliche) Fundserie von Peking („*Sinanthropus*“) und gibt auf Grund der bereits vorliegenden Berichte und Untersuchungsergebnisse ein klares Bild dieser so eigenartigen und wichtigen Gruppe.

Der Befund

Die Funde lassen sich nach ihren gestaltlichen (morphologischen) Eigentümlichkeiten in drei Gruppen zusammenfassen: die „*Plesianthropus*“- , die „*Paranthropus*“- und die „*Australopithecus-prometheus*“-Gruppe. Der am besten erhaltene Fund ist der Schädel von „*Plesianthropus S 5*“. Er wurde am 18. April 1947 durch einen Sprengschuß freigelegt und ist ein sehr eindrucksvolles Dokument, auch wenn Unterkiefer und Zähne

fehlen. Das Auffälligste und für den ersten Eindruck Entscheidende ist die Proportionierung des Schädels und die allgemeine Konfiguration seiner Teile. Sie mutet ohne weiteres menschenäffisch an, besonders wenn man den Unterkiefer ergänzt, wie ein Blick auf Abbildung 1 zeigt. Das

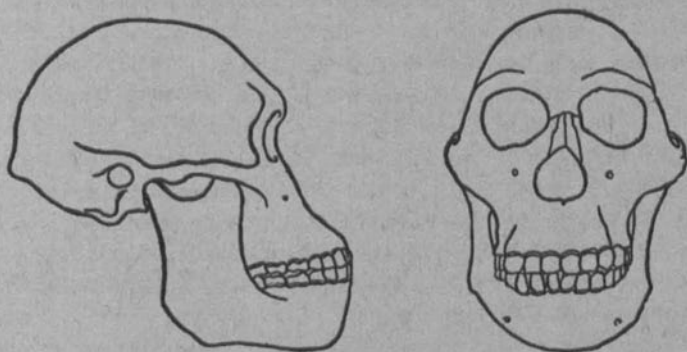


Abb. 1

„*Plesianthropus transvaalensis* S 5“ von Sterkfontein
(Unterkiefer frei ergänzt. Nach Weinert.)

liegt vor allem an der noch starken Entwicklung des Gesichtsteils gegenüber dem Gehirnteil, auch wenn er bereits merklich zugunsten des Gehirnschädels verkleinert erscheint. „Um so erstaunter ist man aber, wenn man das Stück von der Unterseite mit dem Blick auf die Zahnkronen betrachtet. „Dann ist“, wie Weinert³ sagt, „alles Menschenäffische fort...“ (S. 76). Löst man weiterhin die verschiedenen Merkmale des Schädels aus ihrem Verband und studiert sie einzeln, dann findet man überraschenderweise ebenfalls eine große Zahl von Gestalteigentümlichkeiten, die ganz oder weitgehend menschlichen (hominiden) Zuständen entsprechen. Sie sondern die „*Plesianthropus*“-Gruppe deutlich von menschenäffischen (anthropoiden) Formen ab. So finden wir — vergleiche Abbildung 2 — einen hochliegenden Ansatz des Jochbogens, eine Überlagerung der Augenhöhlen durch das Gehirn und die charakteristische menschliche Art der Einlenkung des Unterkieferastes in den Schädel, was in der Gestaltung und Tiefe der Gelenkpfanne, in der Beteiligung der vorderen Gehörwandung (des Paukenbeins) und im Zusammenhang der Knochen Teile um die Ohröffnung herum zum Ausdruck kommt. Dieser bei Menschen (Hominiden) und Menschenaffen (Anthropoiden) so ausgesprochen verschieden gestaltete Schädelbereich zeigt tatsächlich eine den Menschen grundsätzlich gleiche Bauweise. Weiterhin liegt die Ohröffnung in einer gedachten Verlängerung des Jochbogens, der Überaugenbogen ist nur schwach und nicht durchgehend entwickelt, die Stirn-Nasen-Profillinie ebenso wie der seitliche Rand der Augenhöhlen eingewinkelt, die Neigung

³ H. Weinert, Stammesentwicklung der Menschheit (Braunschweig 1951).

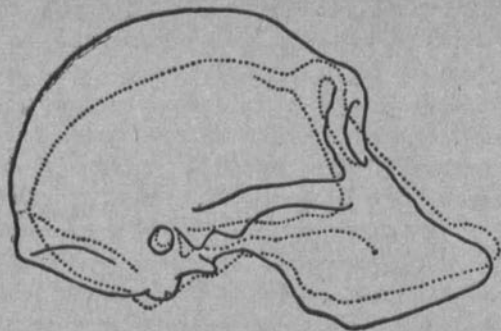


Abb. 2

Der Schädel von „*Plesianthropus transvaalensis* S 5“
im Vergleich zum Schimpansenschädel. (Nach Le Gros Clark.)

des Augenhöhleneingangs nach unten-hinten gerichtet usw. Hinzu tritt noch eine stärkere Wölbung des Schädels, besonders in der Stirnregion.

Auch die Merkmale, an denen bisher jeder Anatom und Paläontologe auf den ersten Blick einen menschlichen Schädel von einem menschen-
äffischen zu unterscheiden vermochte, nämlich Zahnbogen und Gebiß, sind ungemein menschenhaft ausgeprägt. Der Zahnbogen des Kiefers — ihm fehlt die äffische Basalplatte — zeigt nicht die ziemlich scharfeckige U-Form mit parallelem Verlauf der Backzahnreihen, bei der die Eckzähne erst voll ihrem Namen entsprechen, sondern nähert sich der parabolischen Ausprägung der Hominiden sehr an, ohne sie aber, wie Weinert⁴ neuerdings nachwies, voll zu erreichen. Der Kieferindex liegt nämlich bei fast allen Australopithecinen über 100 (etwa bei 110, ausgenommen der große „*Paranthropus-crassidens*“-Kiefer von 1949 mit einem Index von ungefähr 85), während er bei echten Hominiden unter 100 bleibt (z. B. „*Pithecanthropus*“-Gruppe 87—95, rezenter Mensch etwas über 80). In der Zahnreihe selbst folgt Zahn auf Zahn. Jegliche Zahnlücke (Diastemma) zwischen Schneidezähnen und Eckzahn im Oberkiefer fehlt. Auch sind weder die Schneidezähne schräg gestellt, noch überragt der Eckzahn die andern Zähne⁵. Die unteren ersten Prämolaren sind (auch beim Milchgebiß) molarisiert, d. h. den Molaren (Backenzähnen) angeglichen, und nicht, wie bei den Menschenaffen, bis zur Einspitzigkeit an die Eckzähne angepaßt. Es liegt also wie beim Menschen eine sog. „homomorphe Eckzahngruppe“

⁴ H. Weinert, *Australopithecus und Paranthropus*: Zeitschr. f. Morph. u. Anthrop. 43 (1952).

⁵ Nach Remane sind die Eckzähne bei manchen Exemplaren „klein und bleiben innerhalb der Variationsbreite der rezenten Hominiden; bei anderen sind sie groß und durch starke Entwicklung des Zwischenteils nehmen sie durchaus eine Mittelstellung zwischen dem Struktur- bzw. Variationskreis der rezenten Menschen und den Pongiden, speziell Weibchen von Schimpanse und Orang ein“ (siehe Anm. 20, S. 307).

vor. „Ein genauer Vergleich ergibt sogar, daß das Gebiß der ‚Australopithecinen‘ noch stärker hominidentypisch ist als das der ‚Sinanthropus‘-Gruppe“ (Heberer⁶). Das Abkauen der Zähne erfolgte dazu in menschlicher Weise, da die kleinen und niedrigen Eckzähne und flach-kuppigen Prämolaren ausgiebige mahlende Bewegungen zulassen im Gegensatz zu den Menschenaffen, bei denen infolge der großen Eckzähne und der hochkronigen Molaren und Prämolaren ein seitliches Hin und Her des Unterkiefers nur in geringem Umfang möglich ist. Wichtig ist schließlich noch der deutlich verschieden starke Abkautungsgrad der einzelnen Zähne bei spätjugendlichen Exemplaren. Etwas Derartiges findet sich bei Menschenaffen nicht, weil ihre Zähne relativ schnell nacheinander durchbrechen, so daß sich die inzwischen erfolgte Abnutzung der zuerst durchgebrochenen Molaren des Dauergebisses nur wenig bemerkbar macht. Die Zeitspanne, die zwischen jedem Durchbruch der einzelnen Molaren lag, muß deshalb bei den Australopithecinen viel größer gewesen sein, das heißt aber, ihre Wachstumsperiode, also ihre Jugendzeit, war nach Art der Menschenentwicklung verlängert.

Andere Merkmale, besonders des Rumpfskelettes, hängen mit der Körperhaltung zusammen. So sind die Gelenkhöcker beim Hinterhauptsloch und dieses selbst etwas weiter nach vorn verlagert. Auch ist die Neigung des Hinterhauptsloches in menschlicher Richtung abgeändert, ohne sie aber zu erreichen. Vor allem aber zeigen aufgefundene Skeletteile, besonders des Beckens, eine fundamental menschliche Bauweise, wie der Vergleich mit dem Becken eines Buschmanns und eines Schimpansen⁷ auf Abbildung 3 deutlich macht. Immerhin sind auch noch einige

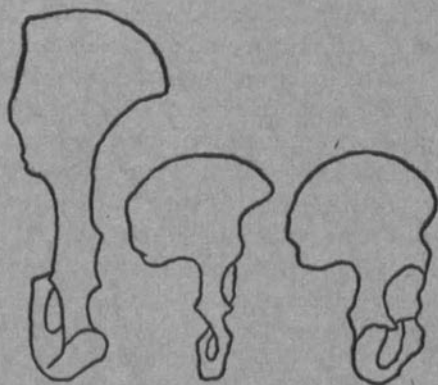


Abb. 3

Rechtes Becken von Schimpanse (links), „*Plesianthropus transvaalensis*“ (Mitte) und Buschmann (rechts). Ansicht auf die Fläche des Darmbeins. (Nach Broom)

⁶ G. Heberer, Neue Ergebnisse der menschlichen Abstammungslehre (Göttingen 1951) S. 36.

⁷ Der Schimpanse hat allerdings das weitaus schmalste und längste Darmbein und ist hier dem Menschen am wenigsten ähnlich. Aber auch Orang-Utan und Gorilla erreichen in keiner Weise die so menschenähnliche Darmbeinform des „*Plesianthropus*“.

menschenähnliche Merkmale festzustellen. Das Darmbein ist z. B. schlanker, die Kurve seines oberen Randes flacher, seine Schaufel noch seitlich und ziemlich nach vorn orientiert usw. Wir haben also auch hier wieder diese eigenartige Mischung von menschlichen und menschenähnlichen Merkmalen wie beim Schädel. Nur wirkt ihre allgemeine Konfiguration beim Becken menschlicher als beim Schädel. „All das sagt aber nicht“, meint Le Gros Clark⁸, „daß die Australopithecinen bereits eine aufrechte Körperhaltung und Gangart erreicht hatten, welche der eines ‚Homo sapiens‘ gleichkommt. Im Gegenteil, daß das nicht der Fall war, das zeigen bestimmte morphologische Merkmale des Beckens und des Sprungbeins sowie die Tatsache, daß die Hinterhauptskondylen (Gelenkhöcker), obwohl sie innerhalb der Schädelbasis weiter vorne gelagert sind als bei den Anthropoiden, auf keinen Fall im Verhältnis zur totalen Schädellänge so weit vorne liegen, als dies normalerweise bei rezent menschlichen Schädeln (d. h. an Schädeln von jetzt lebenden Menschen) der Fall ist. Dessen ungeachtet rechtfertigen die morphologischen Hinweise den Schluß, daß die Australopithecinen in scharfem Gegensatz zu den anthropoiden Großaffen imstande waren, in annähernd menschlicher Weise zu stehen und zu gehen.“ „Wie sehr also die Körperhaltung aufrecht war“, fährt Ehgartner⁹ fort, „läßt sich noch nicht sagen, daß sie aber aufrechter und menschenähnlicher war als jene der Anthropoiden, das darf mit gutem Gewissen als sichere Erkenntnis gewertet werden“ (S. 207).

Die gleichen Verhältnisse wie bei „Plesianthropus“ treffen wir auch bei „Paranthropus“. Wie Kälín¹⁰ eingehend in seiner Arbeit über „Paranthropus robustus“ von Kromdraai gezeigt hat, ist diese Form kräftiger, „robuster“. Auch besitzt sie einige sonderheitliche Spezialisationsmerkmale, besonders im Zahnbau. Vor allem aber stammen die Swartkrans-Funde („Paranthropus crassidens“) von großwüchsigen Formen mit massivem Unterkiefer, die sich durch sehr voluminöse, sonst aber recht menschenähnliche Zähne auszeichnen, was besonders für die relativ kleinen Schneide- und Eckzähne gilt. Broom betont die starke Ähnlichkeit mit dem Unterkiefer von Mauer (Heidelberger Mensch). Der 1949 gefundene Unterkiefer ist sogar so stark und mächtig, daß Weinert¹¹ unter anderen Fundumständen ihn einem „Meganthropus“ zugeschrieben hätte, besonders da auch sein Index (etwa 85) an modern menschliche Maße herankommt¹². Die Überaugenbögen sind etwas kräftiger als bei „Ple-

⁸ Zitiert nach Ehgartner, siehe Anm. 9.

⁹ W. Ehgartner, Fossile Menschenaffen aus Südafrika: Mitt. d. Anthropol. Ges. in Wien, 80 (1950) 157—212.

¹⁰ J. Kälín, Über Paranthropus robustus: Archiv der Julius-Klaus-Stiftung 24 (1949). Festgabe zum 70. Geburtstag von O. Schlaginhaufen.

¹¹ Siehe Anm. 4.

¹² Zwischen Zähnen und Kiefer besteht ein Mißverhältnis, da die Backenzähne zwar absolut groß sind, aber viel zu klein für diesen Kiefer (siehe Anm. 4).

sianthropus“. Vom Beckenbruchstück gilt trotz seiner Unvollständigkeit das gleiche wie von den Sterkfontein-Funden. Die große Überraschung aber bildet an den beiden bis jetzt bekannten Schädeln ein Scheitelkamm (Sagittalcrista), der sonst nur vom männlichen Orang-Utan und Gorilla und sehr selten vom männlichen Schimpansen bekannt ist. Hier treffen wir ihn bei einer Form mit menschenartigem Gebiß und Zahnbogen. Diese Knochenleiste steht in Beziehung zur Kiefer- und Gebißgröße und damit zur Mächtigkeit der Kaumuskulatur. Obwohl für sie bei der hohen Schädelkapazität schon eine geräumige Ansatzfläche zur Verfügung stand, reichte sie nicht aus. Die beiderseitige Muskulatur stieß auf der Höhe des Schädels zusammen und entwickelte an den Berührungsflächen einen senkrechten, nicht unerheblichen Scheitelkamm. So treffen wir auch dieses menschenäffische Merkmal mit menschlichen kombiniert. Damit ist vielleicht, wie Heberer¹³ sagt, „das Maximum an pongidomorpher und hominider (menschenäffischer und menschenartiger) Merkmalskombination erreicht“ (S. 50).

Den „Australopithecus“-Kreis hat Dart und seine Mitarbeiter durch die Funde von „*Australopithecus prometheus*“ von Makapansgat erweitert. Es ist das eine Form, die sich von allen bisherigen Typen am meisten echt menschlichen Proportionen und Formen zu nähern scheint. Besonders das im September 1947 geborgene Hinterhauptsstück hat betont menschliche Form. Die größte Schädelbreite liegt nämlich nicht wie bei Menschenaffen sehr tief, fast an der Basis, sondern nach menschlicher Art höher, so daß die Seitenwände des Schädels zunächst nach oben auseinanderstreben, ehe sie sich einander zuneigen. Auch die Kurve des Hinterhauptes, an dem der quere Hinterhauptswulst nur schwach entwickelt ist, zeigt eine menschlichere Form als selbst bei „*Pithecanthropus*“ und „*Sinanthropus*“. Ja, sogar ein mehrfach geteiltes „Inkabein“ ist am Hinterhaupt vorhanden, das sonst nur den Menschen, wenn auch nur als Ausnahme und nicht als Regel, zukommt. Das Schädelfragment weist also eine ganze Reihe von Merkmalen auf, „die so eindeutig hominid geartet sind“, wie Ehgartner¹⁴ sagt, „daß es schwerfällt, den Fund nicht von vornherein in die Reihe der Hominiden zu stellen“ (S. 2). Eine endgültige Beurteilung dieses Hinterhauptsrestes läßt sich nach Ehgartner und Heberer aber deshalb nicht geben, weil z. Z. noch nicht sichergestellt werden kann, ob er einem jugendlichen oder ausgewachsenen Individuum angehörte. Wäre das erste der Fall, dann ließe sich die betonte Menschhaftigkeit des Stückes zu einem Teil aus dem jugendlichen Alter erklären. Es ist ja bekannt, daß das Hinterhaupt bei jugendlichen Menschenaffen mehr Anklänge an menschliche Formverhältnisse zeigt als bei Erwachsenen.

¹³ Siehe Anm. 8.

¹⁴ W. Ehgartner, Zur stammesgeschichtlichen Einstufung von *Australopithecus prometheus* Dart: Mitt. d. österr. Ges. f. Anthrop., Ethnol. u. Prähist. 78/79 (1949).

Die andern Reste — der jugendliche Unterkiefer, das Bruchstück vom Gesicht eines Erwachsenen usw. — fügen sich in den Rahmen der Merkmalsbildung der „Australopithecus“-Gruppe ein, deuten aber einen geringeren Grad der Schnauzenbildung an. Wichtig ist noch, daß der zweite Milchkiefer des Unterkiefers so stark abgekaut ist, daß die Höcker fast nicht mehr zu identifizieren sind. „Dies weist auf eine Verzögerung in der Zahnentwicklung hin, womit auch der ‚Australopithecus prometheus‘ einen Beweis für die verlängerte oder retardierte Kindheit liefert . . . Es wäre also hierin wieder ein Charakteristikum zu erkennen, das nur für den Menschen eigentümlich ist“ (Krug¹⁵). Dart hat den Schädel zu rekonstruieren versucht. Die Richtigkeit dieser Rekonstruktion, die sich menschlichen Verhältnissen stark annähert, ist jedoch wegen der Verschiedenartigkeit der zusammengestellten Teile — Reste von Jugendlichen und Erwachsenen — zu wenig gesichert. Wir müssen erst weitere Funde abwarten. Die gefundenen Beckenbruchstücke, besonders der Fund eines Darmbeins mit typisch menschlicher S-förmiger Krümmung des oberen Darmbeinrandes, sind der menschlichen Bauweise — vielleicht weil einem jugendlichen Individuum zugehörig — noch um einige Grad ähnlicher als die Beckenreste der anderen Formen. Über den aufrechten Gang vermögen auch sie keinen eindeutigen Entscheid zu geben. Vielleicht gehören die Beckenteile, der Unterkiefer und das Hinterhaupt zusammen.

Beurteilung des Befunds

Damit ist die „Australopithecus“-Gruppe und ihre Formenmannigfaltigkeit in ihren Hauptzügen dargelegt. „Das Außerordentliche an diesen Funden“, sagt Ehgartner¹⁶, „ist eine ungewöhnliche Menschenähnlichkeit, wie sie bisher noch bei keinem, weder fossilen noch rezenten Anthropoiden festgestellt werden konnte, eine Ähnlichkeit, die stellenweise so groß ist, daß einzelne Merkmale in ihrer Form von gleichen, sogar rezent menschlichen Merkmalen kaum unterschieden werden können. Das Entscheidende ist aber, daß das Ähnliche sich nicht da und dort auf vereinzelte Merkmale beschränkt, sondern sich über das ganze Skelettsystem erstreckt und so im Bauplan des ganzen Körpers, einschließlich seiner Haltung und seiner Fortbewegung (Gangart) zum Ausdruck kommt“ (S. 158). Auch Conrad-Martius¹⁷ hebt diese Sonderheit hervor: „Diese Menschenaffen scheinen in der Tat alles zu zeigen, was man, rein körperlich morphologisch genommen, von einem Übergangsglied zwischen Menschenaffe und Mensch nur verlangen kann. Sie sollen keine Spezialisierungen besitzen, die es unmöglich machten, von ihnen her die menschliche Leibesform

¹⁵ R. Krug, *Australopithecus prometheus* Dart: Zeitschr. f. Morph. u. Anthrop. 43 (1952) S. 286.

¹⁶ Siehe Anm. 9.

¹⁷ H. Conrad-Martius, *Der Ursprung des Menschen*: Philos. Jahrbuch 60 (1950).

abzuleiten.“ Merkwürdig bleibt „das Phänomen der einzelnen menschlichen Gestaltungszüge in diesen Menschenaffen“. Merkwürdig „ihre deutliche ‚Menschenhaftigkeit‘ im Körperbau, die sie so nahe an die menschliche Physis heranhführt, daß es nur einer gewissen Transformation innerhalb des gleichen Grundplanes bedürfte, um den dann allerdings von Grund auf und allseitig eigenartigen menschlichen Leibesbau herauspringen zu lassen. Was wir vor uns sehen, ist in jedem Fall eine menschenartige, eine hominide Ausformung des Menschenaffen; dies in einem außerordentlich weitgehenden Maße . . . im Gegensatz zu den späteren, besonders den heutigen Menschenaffenformen, die nach eigener menschenaffischer Richtung ausspezialisiert und so weit vom menschlichen Typus fortspezialisiert sind“ (S. 128/29).

Die Australopithecinen sind also wegen der bei ihnen vorliegenden sonderbaren und unerwarteten Mischung und Kombination von menschlichen und menschenaffischen Merkmalen eine eigenartige und einzigartige Gruppe, die in ihrer Gesamtstruktur aber dem Hominidentypus entschieden nähersteht als die Menschenaffen heutiger Differenzierung. Deshalb macht Heberer mit Recht den Vorschlag, die gesamten Australopithecinen in der zoologischen Systematik nicht zu den Anthropoiden, den eigentlichen Menschenaffen, sondern wegen ihres menschentümlichen Beckens, ihres menschlichen Gebisses und fast menschlich geformten Zahnbogens und anderer Merkmale zu den Hominiden zu rechnen und sie hier als eigene Untergruppe, nämlich als „Praehomininae“ den „Euhomininae“, d. h. den echten Menschen, gegenüberzustellen.

Die zeitliche Datierung der Australopithecinen ist sehr schwierig wie immer bei Höhlenablagerungen. Hier weichen die Begleitfaunen dazu noch an den verschiedenen Fundstellen in ihrem Aufbau selbst auf kurze Entfernungen hin, wie z. B. in Sterkfontein und Kromdraai, stark voneinander ab, so daß ihnen sicher ein verschiedenes Alter zukommt. Die Zeitangaben schwanken deshalb noch. Aber es scheint zu gelingen, die Säugerreste von Sterkfontein und Swartkrans mit dem Villafranchium zu identifizieren, einer Grenzphase zwischen Pliozän (oberstes Tertiär) und Pleistozän (Eiszeitalter). Viel älter dürften die Australopithecinen kaum sein¹⁸. Vielleicht ist „Paranthropus“ von Kromdraai noch jünger, so daß er im frühesten Pleistozän zusammen mit echten Menschen gelebt haben könnte.

¹⁸ Breuil, der bekannte französische Prähistoriker, neigt dahin, den Höhlenausfüllungen pliozänes Alter zuzuschreiben, weil in ihnen nirgends altsteinzeitliche Werkzeuge anzutreffen sind wie sonst immer in pleistozänen Ablagerungen Südafrikas. Ferner macht er darauf aufmerksam, daß „Lycyaena“, ein hyänenartiges Tier der Begleitfauna von Sterkfontein, in Europa und Asien dem älteren Pliozän angehört. Auch dieses mache ein vorpleistozänes Alter der Australopithecinen wahrscheinlich. Bei dieser Überlegung Breuils ist aber daran zu erinnern, daß sich in Afrika Tierformen, oft als Relikte, bedeutend länger als in andern Erdteilen erhalten haben.

Bei dieser Datierung der Australopithecinen scheiden sie — bei der Hypothese einer Entwicklung des Menschenleibes aus tierischen Vorfahren — als direkte Vorfahren aus der Menschenlinie aus¹⁹. Remane²⁰ bezeichnet sie deshalb „als blinden Seitenast der Hominiden“ (S. 309). Heberer und andere sehen sie als Modellformen an, die vielleicht einen Hinweis geben, wie sich eine derartige eventuelle stammesgeschichtliche Entwicklung vollzogen hat. Das aber heißt gegen die bisherige, als sicher vertretende Auffassung der klassischen Abstammungslehre Vorfahrenformen ausschließen und ablehnen, die nach Art der heutigen schwingkletternden Menschenaffen, besonders des Schimpansen, gedacht sind. Heberer, Adloff²¹, Ehgartner, Kälin u. a. bringen das klar zum Ausdruck. Die Merkmale der Australopithecinen, sagt z. B. Ehgartner²², besonders die gesamte Gestaltung des Gebisses und des Unterkiefers „stehen zu den Anthropoiden in einem stammesgeschichtlich unüberbrückbaren Gegensatz“ (S. 208)²³. Und Kälin²⁴ stellt heraus, daß eine eventuelle „materielle Wurzelgruppe der Hominiden vieler Züge entbehrte, die den morphologischen Typus der Anthropoiden kennzeichnen. Eine solche Stammesgruppe dennoch in den systematischen Rang der Anthropoiden zu stellen, läßt sich kaum rechtfertigen“ (S. 185). So leiten die Australopithecinen eine tiefgreifende Abänderung der derzeitigen stammesgeschichtlichen Hypothesen ein. Aber auch sie vermögen noch keine befriedigende und gesicherte Lösung der Abstammungsfrage herbeizuführen, weil unter den wenigen Funden von höheren Affen des Tertiärs noch keine überzeugende Wurzelgruppe gefunden wurde. Der gesamte Hominidenkreis im Sinne Heberers steht also, weil er mit dem Beginn des Pleistozäns plötzlich erscheint, noch unvermittelt da. Immerhin kann man sich nicht mehr der Erkenntnis verschließen, daß „gewisse Eigenschaften des menschlichen

¹⁹ Nach Kälin ist „*Paranthropus robustus*“ „durch Spezialisierungen ausgezeichnet, welche eine Einordnung in die direkte Stammeslinie auszuschließen scheinen“ (siehe Anm. 7, S. 185).

²⁰ A. Remane, Der vordere Prämolare (P₃) von *Australopithecus prometheus* und die morphologische Stellung des Australopithecinegebisses: Zeitschr. f. Morph. u. Anthropol. 43 (1952).

²¹ P. Adloff, Bemerkungen über das Gebiß der südafrikanischen fossilen Anthropoiden *Paranthropus* und *Plesianthropus*: Zeitschr. f. Morph. u. Anthropol., 41 (1944—49).

²² Siehe Anm. 9.

²³ Remane meint, es bestünde kein unüberbrückbarer Gegensatz zwischen der Zahnbildung der Anthropoiden und Hominiden bzw. Australopithecinen, auch nicht in bezug auf den für entscheidend gehaltenen vorderen unteren Prämolaren (P₃). Nach ihm ist „die Angabe, der P₃ der Hominiden sei zweihöckerig nicht sektorial, unspezialisiert, der der Anthropoiden einhöckerig sektorial, spezialisiert, ein Mythos . . .“, der offenbar auf Beobachtung ungenügenden Materials entstanden ist und seitdem in der Literatur fortlebt“ (S. 309). Remane erkennt deshalb nur graduelle Unterschiede in diesem Merkmal an (siehe Anm. 20).

²⁴ Siehe Anm. 10.

Formtypus, die man früher ihm allein zubilligen wollte, schon in tierhaften Lebensformen vorgebildet waren“ (Kälin²⁵ S. 366).

Man kann jetzt die wichtige und schwerwiegende Frage stellen: Waren die Australopithecinen ihrem Wesen nach schon Menschen? Ohne Zweifel stehen sie ja an der Grenze oder an der Linie, wo der Entscheid nach dieser oder jener Seite hin fallen muß. Man ist bei der Beantwortung dieser Frage von der Größe des Gehirns ausgegangen. Die Australopithecinen zeigen hier eine große Schwankungsbreite. „Plesianthropus S 5“ erreicht nur eine Kapazität von etwa 480-500 ccm. Für „Paranthropus robustus“ werden etwa 650 ccm und für „Paranthropus crassidens“ etwa 900 ccm angegeben²⁶. Bei echten Hominiden schwankt die Kapazität zwischen 800 und 1500 ccm („Pithecanthropus“-Formen unter 1200, „Homo-sapiens“-Formen über 1200 ccm). „Paranthropus crassidens“ würde also schon menschliche Maße erreichen. Das Gehirnvolumen allein gibt nun aber noch keinen Entscheid. Es wird nämlich in seiner Größe auch von der Körpermasse bestimmt, die eine bestimmte minimale Gehirnquantität benötigt, um die nervliche und triebhafte Beherrschung des Körpers und die Meisterung der Umwelt bewältigen zu können. Ausschlaggebend ist der stammesgeschichtliche Ausbildungsgrad des Gehirns, die Cerebration, die beim Menschen die höchste Stufe erreicht. Bei ihm überschreitet nämlich das Gehirnvolumen im Verhältnis zur Körpermasse weit die Minimalgrenze. Bei den Australopithecinen läßt sich aber dieses Verhältnis noch nicht mit Sicherheit feststellen, sondern nur annähernd schätzen, da ihre Körpergröße nicht genau bekannt ist. Jedoch scheint es bei „Plesianthropus“ wegen seines grazilen Körperbaus — vielleicht Pygmäengröße von 1,50 m — in Richtung menschlicher Proportionen verschoben zu sein.

Aber selbst wenn wir dieses Verhältnis genau kennen würden, wäre eine Entscheidung, ob die Australopithecinen geistiger Akte fähig waren, nicht zu geben, da der Feinbau der Großhirnrinde eine ausschlaggebende Rolle spielt. Diese ist uns aber nicht erhalten. Wohl zeigen Schädelausgüsse in der Art und Lage der Gehirnwindungen eine starke Annäherung an den Menschen, ja Schepers kommt auf Grund seiner Untersuchung der Oberflächengestaltung der Gehirne von „Plesianthropus“ sogar zu dem Schluß, daß der Gehirnbau auf ein Sprachvermögen hindeute. Daraus schließt er dann weiter auf eine soziale Organisation. Beide Schlüsse sind

²⁵ J. Kälin, Evolutionsprinzip und Menschwerdung: Hochland 42 (1950).

²⁶ Die Zahlen für die Gehirngröße der beiden „Paranthropus“ sind nur Schätzungen oder grobe Annäherungswerte, die, je nach der verwendeten Methode, beträchtlich voneinander abweichen. „Ja, man kann sich da und dort nicht ganz des Eindrucks erwehren, als ob bei mancher Schätzung der Wunsch der Vater des Ergebnisses war, mit andern Worten, daß die persönliche Einstellung des jeweiligen Autors zu dem Gesamtproblem der Australopithecinen sich auch auf die Schätzung des Gehirnvolumens, je nachdem, zuweilen fördernd oder hemmend auswirkte“ (Ehgartner, siehe Anm. 9, S. 165).

aber viel zu wenig gesichert. Eine Entscheidung — ob Tier, ob Mensch — ist also bei den Australopithecinen rein morphologisch — auch wenn man die andern menschentypischen Merkmale hinzunimmt — nicht zu geben. Das wäre nur möglich, wenn in allen Merkmalen eine typisch menschliche Form vorläge, wie bei den menschlichen Formen des Pleistozäns. Aber selbst bei diesen, z. B. bei den *Anthropus*-Formen wie „*Pithecanthropus robustus*“, der sogar eine Zahnücke besessen zu haben scheint, und auch bei „*Meganthropus*“, von dem wir allerdings nur zwei Unterkiefer-Bruchstücke haben, wird der Entscheid schon weniger sicher. Wir brauchen deshalb Zeugnisse echt menschlicher Betätigung und Lebensweise als durchschlagendes Kriterium. Nur dann können wir fossile Formen trotz gestaltlicher Sonderheiten als wirkliche Menschen ansprechen.

Es besteht nun bei den Naturwissenschaftlern eine Art *consensus omnium* darüber, daß ein Wesen, das Werkzeuge nicht nur zu gebrauchen, sondern auch sinngemäß herzustellen versteht und das Feuer ebenso sinngemäß zu benutzen vermag, kein Tier oder Affe mehr, sondern ein Mensch ist. Ein solcher Tatbestand scheint bei den Australopithecinen vorzuliegen. In den Kalkspalten von Makapansgat fanden sich nämlich Schädel und Knochen von großen Pavianen und anderm Großwild, die in ähnlicher Weise wie die Reste von Australopithecinen zertrümmert waren. Das scheint auf eine in bestimmter Weise ausgeführte und daher gewollte und bewußte Zerstörungsarbeit, auf ein Erschlagen der Opfer mit geeigneten Werkzeugen, vielleicht sogar auf Kannibalismus hinzuweisen, ähnlich wie bei der „*Sinanthropus*“-Fundstelle von Choukoutien bei Peking. Wie Heberer²⁷ auf Grund eines Berichtes von Dart mitteilt, hat dieser „in gemeinsamer Arbeit mit einem erfahrenen Gerichtsmediziner die ‚Technik‘ untersucht, mit der die Jagdbeute und auch die Artgenossen getötet wurden. Es fanden sich z. B. die unteren Enden der Oberarme größerer Huftiere, deren beide Gelenkrollen Spuren von Abnutzung zeigen und genau auf jeweils nebeneinanderliegende Schlagmarken passen, die an Pavianschädeln und auch bei „*Plesianthropus*“ festgestellt wurden. Daraus ist der Schluß möglich, daß diese Oberarmknochen als Keulen verwendet wurden“ (S. 60). Es läge also eine Art werkzeuglicher Hilfe beim Nahrungserwerb vor. Dart meint, daß die Australopithecinen in Horden auf Großwild Jagd gemacht hätten.

Ist das nun ein Beweis für menschentypisches Verhalten der Australopithecinen? Das hängt von der Beantwortung der Frage ab: Waren diese Hilfen schon echte werkzeugliche Geräte, d. h. wurden sie als Werkzeuge sinngemäß angefertigt oder wurden sie nur benutzt? Heberer meint: „Das ist hier unentscheidbar. Die Langknochen erbeuteter Huftiere wurden zerbrochen, um das Mark zu gewinnen. Die keulenförmigen Enden boten sich selbst als Werkzeuge an, ohne daß eine absichtliche

²⁷ Siehe Anm. 6.

Herstellung zum Zwecke der Benutzung als Keulen angenommen werden müßte. Steingeräte oder gar geformte Steingeräte sind bisher nicht gefunden worden. Also auch hier bleibt die Frage der Einstufung der Australopithecinen offen“ (ebda). Auch Menschenaffen, besonders Schimpansen, vermögen ja sich darbietende Gegenstände als Werkzeuge und Waffen zu benutzen, aber sie vermögen nicht, über ein solch gelegentliches Benutzen hinaus „zu einer“, wie Heberer sagt, „auf einer überlegten abstrahierenden Idee beruhenden Formung eines echten Gerätes aus ungeformtem Rohstoff vorzustoßen. In ihrem natürlichen Lebensraum besteht dafür auch nicht die biologische Notwendigkeit. Es fehlt ihnen damit auch die Möglichkeit einer Vorstellung von einem eventuellen zukünftigen Gebrauch eines Werkzeugs. Es fehlt ihnen weiterhin die eine Tradition ermöglichende Sprache und damit . . . die Möglichkeit auch des geringsten Ansatzes einer ‚Kultur‘“ (ebda S. 59).

Noch ein letzter Befund wurde von Dart mitgeteilt, der eine Entscheidung — ob Mensch, ob Tier — ermöglichen kann. Man fand zusammen mit den Resten des „Australopithecus“ von Makapansgat Spuren von freiem Karbon, verglastes, geschmolzenes Gestein und ausgeglühte Knochen, was auf Feuer hinweist. Dart war daraufhin überzeugt, daß die von ihm gefundene „Australopithecus“-Form das Feuer benutzt habe und nannte sie deshalb kühn „Australopithecus prometheus“. Heberer macht mit Recht darauf aufmerksam, daß diese Bezeichnung „prometheus“ unglücklich gewählt sei. Selbst wenn es wirklich gelänge, den Feuergebrauch zu beweisen, „so besagt dieser Beweis nichts hinsichtlich der Frage, ob es sich um eine gelegentliche oder dauernde Feuerbenutzung handelte, und erst recht nicht, daß es die überhaupt erste („prometheus“) Feuerbenutzung war. Ebenso ist natürlich nichts über die Frage aussagbar, ob das Feuer bereits auch erzeugt werden konnte“ (ebda S. 83). So ist auch hier kein eindeutiger Entscheid möglich, zumal man auch nicht mit Sicherheit feststellen kann, ob die — wie es scheint — wirklich vorhandenen Spuren von Feuereinwirkung, ebenso wie die zerschlagenen Tierknochen die Australopithecinen selbst zu Urhebern haben. Conrad-Martius²⁸ meint, es könnten in Makapansgat auch „ebensogut schon gleichzeitig lebende wirkliche Menschen gewesen sein, die auf Paviane und Südmenschen-Affen (Australopithecinen) Jagd machten“ (S. 129). Das scheint sich bestätigen zu wollen. Ehgartner²⁹ berichtet nämlich auf Grund einer Veröffentlichung von Broom mit dem vielsagenden Titel: *Man contemporaneous with the Swartkrans ape-man*: „Gerade der jüngste

²⁸ Siehe Anm. 17. Conrad-Martius zweifelt, wie es scheint, auch daran, daß „Sinanthropus“ der Verfertiger der Steinwerkzeuge und Benutzer des Feuers in den Höhlen von Choukoutien bei Peking gewesen ist. Es sei aus verschiedenen Gründen eher anzunehmen, daß ein späterer Mensch hier am Werk gewesen sei, von dem sich — ebenso wie in vielen riesigen Steinwerkzeuglagern der europäischen Höhlen — keine Skelettreste gefunden haben (ebda).

²⁹ Siehe Anm. 9.

Fund eines anscheinend echten hominiden Unterkiefers, welcher in Swartkrans in Gesellschaft mit Fragmenten von „*Paranthropus crassidens*“ entdeckt wurde, macht es immer wahrscheinlicher, daß mit den Australopithecinen zusammen auch schon wirkliche Hominide lebten“ (S. 209). Weinert³⁰ hat inzwischen diesen Unterkiefer („*Telanthropus capensis*“), dessen Äste im Gegensatz zu den Australopithecinen sehr niedrig und sehr breit sind, genau untersucht, rekonstruiert und als echt menschlich angesprochen. Auch er rechnet deshalb damit, daß wir „in Südafrika wahrscheinlich im frühen Diluvium eine echte Hominidenform (haben), die neben den möglicherweise späteren Australopithecinen besteht und nicht mehr in die *Propithecanthropus*-Stufe (d. h. „*Australopithecus*“-Stufe) gehört“ (S. 85).

So ermöglichen weder die morphologischen Befunde, noch die „Werkzeuge“, noch die Feuerspuren einen eindeutigen Entscheid, ob die Australopithecinen echte Menschen waren oder nicht. Wir müssen wieder in Geduld — wie so oft — noch weitere Anzeichen abwarten, die ein endgültiges Urteil erlauben. Conrad-Martius³¹ mag aber recht haben, wenn sie meint, daß es vollkommen unmöglich sei, in den Schädel der Australopithecinen mit seinen noch affenähnlichen Proportionen einen Menscheng Geist einzugliedern. „Hier liegen“, sagt sie, „tatsächlich Wesensgrenzen für das Ausmaß von Nichtübereinstimmung zwischen seelischer Qualifikation und körperlichem Ausdruck“ (S. 127). „Um so merkwürdiger ihre deutliche ‚Menschenhaftigkeit‘ im Körperbau, die sie so nahe an die menschliche Physis heranzuführt“, um so merkwürdiger auch die große Variationsbreite ihres Gehirns, die in den Swartkransformen die untere Grenze der Variationsbreite echter Menschengehirne nicht unerheblich zu überschreiten scheint, um so merkwürdiger die Abkauerhältnisse des Milchgebisses und vielleicht auch das längere Offenbleiben der Schädelnähte, was eine Ausdehnung der Jugendphase mit ihrer verlängerten Zeit des Lernens nahelegt. Man versteht deshalb, daß man einigen dieser sonderbaren Wesen den Namen „*Plesianthropus*“ bzw. „*Paranthropus*“, d. h. „Fastmensch“ gab. Dieser Name bringt die äußerst auffällige Eigenart und die einzigartige Stellung dieser Wesen unter den Fossilfunden der Vorzeit anschaulich und eindringlich zum Ausdruck.

³⁰ Siehe Anm. 3.

³¹ Siehe Anm. 17.

Moderne Kunst im Kirchenraum?

Von Dr. Leonhard Küppers, Düsseldorf

Von Papst Pius XII. stammen die Worte: „Es ist durchaus notwendig, daß man unter kluger Vermeidung des exzentrischen Realismus wie des übertriebenen Symbolismus auch der modernen Kunst unserer Zeit ein freies Feld läßt, solange sie sich dem Dienst der sakralen Gebäude und Riten mit der Achtung und der Ehrfurcht widmet, die diesen zukommt.“¹ „Endlich ein verheißungsvoller Ausblick“, sagen viele, „ein Wort von höchster kirchlicher Seite über die Berechtigung der modernen Kunst im Kirchenraum.“ Sie haben recht, solange sie den zweiten Teil des Satzes so ernst nehmen wie den ersten. Sie haben im gleichen Augenblick unrecht, wo sie den ersten Teil des Papstwortes wichtiger nehmen als den zweiten oder wo sie ihn vom zweiten trennen. Das Papstwort ist ebenso verbindend wie trennend. Die Frage, ob es möglich sei, moderne Kunst in den Kirchenraum zu bringen, kann nicht einseitig beantwortet werden von der Frage her nach dem Wesen der Kunst und speziell nach dem Wesen der modernen Kunst. Sie muß zuvörderst beantwortet werden von der Frage her nach dem Wesen der Kirche. Das mögen viele übersehen, die sich heute über die Tatsache begeistern, daß da in dem kleinen Ort Assy im französischen Alpengebiet eine Kirche entstanden ist, die das Werk namhafter moderner französischer Künstler ist, der Novarina, Rouault, Bonnard, Léger, Lurçat, Braque, Matisse etc.² Um bei unserer komplizierten Frage zu einer einigermaßen klaren Antwort zu kommen, ist ein kleiner Umweg kaum zu vermeiden. Es mag in diesem Zusammenhang Hölderlins Wort stehen: „Das meiste nämlich vermag die Geburt.“ Auf den Künstler hin bekommt es seine eigene Gewichtigkeit und heißt dann, daß ein echtes Künstlertum keineswegs Sache der Anerziehung oder des eisernen Bemühens ist, sondern eben der Geburt. Wer Künstler ist, ist es von Natur. Das hat zur Folge, daß die Werke dessen, der sich selbst zum Künstler machen wollte, ohne es aus einer spezifischen Berufung von Gott her wirklich zu sein, für gewöhnlich etwas Gemachtes an sich haben, während die Werke eines echten Künstlers, mögen sie noch so bescheiden sein, etwas Gewachsenes sind. Nun also: Künstler ist man von Natur. Christlicher Künstler aber ist man keineswegs nur von Natur, sondern von Übernatur, von beiden her: von Natur und

¹ Enzyklika „Mediator Dei“ 1947.

² Die Kirche in Assy im Mont-Blanc-Gebiet wurde am 4. August 1950 eingeweiht. Auftraggeber war der Domherr von Dèmevy, Architekt war Maurice Novarina. Von Georges Rouault stammen die Glasfenster, von Pierre Bonnard und Henri Matisse die Altargemälde, von Georges Braque die Tabernakeltüren, von Jacques Lipschitz eine Madonna, von Fernand Léger die Mosaikfassade und von Jean Lurçat ein großer Wandteppich, der ein apokalyptisches Thema behandelt. Vgl. H. Schnell, die Kirche in Assy: Das Münster 3 (1950), S. 31/34.

Übernatur. Damit ist nicht gesagt, daß sich ein christlicher Künstler primär vom eigentlichen Künstlerischen her, von der Form her also, unterscheiden müsse von jedem andern nichtchristlichen Künstler. Es gilt vielmehr, daß sich ein christlicher Künstler zunächst in gar nichts vom nichtchristlichen Künstler unterscheidet. Auch ein christlicher Künstler muß zunächst Künstler sein, um christlicher Künstler zu werden. Die christliche Kunst ist innerhalb des Genus Kunst nicht eine eigene und ganz bestimmte Art, der wiederum eine bestimmte Technik oder ein bestimmter Stil oder bestimmte Regeln zugeordnet wären. Im eigentlichen Sinne gibt es von hier aus gesehen überhaupt keine christliche Kunst, das heißt, dieser Terminus läßt sich nicht gebrauchen, wie man etwa von deutscher oder italienischer Kunst spricht, um nationale oder völkische Eigenheiten im Künstlerischen gegeneinander abzugrenzen. Es kann im Grunde nur eine Kunst der Christen geben, wie es andererseits eine Kunst der Nichtchristen gibt, von der allerdings nur das gesagt werden könnte, daß sie — immer nur, sofern sie überhaupt echte Kunst ist — in Hinordnung auf die absolute Schönheit, die sich in Christus geoffenbart hat, wenigstens christlich in spe, d. h. der Sehnsucht und der Hoffnung nach sei. Aber sie ist nicht die eigentliche christliche Kunst. Von dieser gilt, daß es sie nicht gibt ohne den Christen, daß sie es nicht letztlich gibt, ohne ein letztlisches Christentum des sie schaffenden Künstlers. In diesem Zusammenhang ist Fra Angelico da Fiesole's Meinung überzeugend, daß man, um die Sachen Christi zu malen, mit Christus leben müsse. Der Gegenstand allein, der christliche Gegenstand auch, reicht keineswegs aus, um christliche Kunst zu schaffen. Hier liegt die Gefahr einer bösen Verwechslung vor. Es gibt genug Auftraggeber, die das naiverweise glauben. Es gibt auch mehr als genug gute Christen, die aus der Tatsache ihres Christentums an sich schon das Privileg ableiten möchten, auch Musik zu schreiben, Gedichte zu machen, zu malen oder zu bildhauern. Was sie machen, ist dann meistens schlecht und hat mit Kunst nichts zu tun. Es appelliert an das Sentiment und ist damit vielfache Wurzel für den blühenden Kitsch in unseren Kirchen.

Wir gingen von der Einsicht aus, daß einer Künstler immer nur sein kann von Natur, das heißt, daß da von Natur eine Eigentümlichkeit des Geistigen besteht, die künstlerische Form. Sie ist immer gleichsam vor dem Künstler da, als natürliche Gnade, aus innerster Berufung. Dabei fassen wir Natur im augustinischen Sinne als „id quod deus instituit“, als Zustand des geschaffenen Wesens, den es ursprünglich aus der Hand des Schöpfers so und nicht anders empfangen hat. Wenn nun von der Natur des Menschen allgemein ausgesagt wird, daß sie durch Jesus Christus erlöst worden sei und daß der einzelne die Frucht dieser Erlösung im Sakrament der Wiedergeburt erstmalig und dann so lange erfährt, wie er im Stande der Gnade ist, im Stand der Übernatur also, wodurch nach Scheeben der Mensch auf die „Stufe einer höheren Natur emporgehoben

wird“,³ dann darf mit Recht auch von einer solchen Emporhebung der Natur des Künstlers, die von seiner allgemein menschlichen Natur nicht zu lösen ist, gesprochen werden, die ihm vor allem eine das Gewöhnliche überragende Schau- oder Erkenntnisfähigkeit gibt, vermöge deren er anders schaut als die andern, vermöge deren er gleichsam die allem Sein eingelassenen Urideen Gottes erschaut und künstlerisch zu gestalten vermag, unter Umständen unter weitgehender Zurücklassung des jedem zugängigen Naturvorbildes. Damit wäre — wenn auch zunächst von ferne — der eigentliche Ort aufgewiesen, von wo aus es überhaupt christliche Kunst geben kann, und die Möglichkeit eines Weges. Zugleich zeigt sich hier eine außerordentliche seelsorgerische Aufgabe, die — wohl aus einem Verkennen der Kunst als Wahrheitsvermittlung im Gewande der Schönheit, als Bild und Gleichnis — immer noch wenig begriffen ist, die Aufgabe der Weckung und Vertiefung des Christentums bei solchen, die echte Künstler sind. Erst wo sie echte Christen sind, auch das, werden sie echte christliche Kunst zu schaffen vermögen. Es bewahrheitet sich hier Theodor Haeckers Wort: „Bevor noch das Grauen des Schundes in die christliche und kirchliche Kunst eingezogen war, war es schon da in den Häusern eines glaubenslosen oder wesenhaft laodizäischen Bürgerturns Europas. Diese Feststellung enthebt uns nicht der Klage darüber, daß dieses Grauen eingedrungen ist in die Häuser Gottes; denn unsere Klage trifft ja Tieferes als nur die durchaus profane Tatsache des Zerfalls der natürlichen Kunst als allgemeinen Ausdruck von Völkern und Gemeinschaften, die Klage trifft die begründete Ahnung, daß auch die offiziellen sogenannten Künstler im Reiche des Glaubens Laodizäer waren und nicht bloß der natürlichen Genialität, sondern auch des starken Glaubens ermangelt haben.“⁴ Es ergibt sich also praktisch die Folgerung, daß es auch eine echte oder letztliche kirchliche Kunst nicht ohne den echten und letztlich christlichen Künstler geben kann. Denn so wahr es ist, daß noch lange nicht jede christliche Kunst schon kirchliche Kunst ist, so wahr ist es auch, daß alle kirchliche Kunst zum mindesten christliche Kunst sein muß und diesmal nun christliche Kunst in einem letzten Sinne. Das liegt daran, daß die Kirche selber etwas Letztliches ist.

Niemand wird bezweifeln, daß der Isenheimer Altar des Malers Mathis genannt Grünewald, ein außerordentliches christliches Kunstwerk ist. In ihm ist alle Gläubigkeit und alle Inbrunst eines letzten „Gotikers“ formal geradezu in erschreckender Großartigkeit gestaltet. Und doch, bei aller Christlichkeit dieses Werkes, es steht bezüglich des Charakters als kirchliche Kunst bereits an der Grenze. Es ist fast zuviel der subjektiven Inbrunst in diesem Christus, und nur die übertriebene Größe seines Todes, die gleichsam als erhabenes Denkmal für alle Tode

³ M. J. Scheeben, Natur und Gnade. (1922)

⁴ Th. Haecker, Schönheit. Ein Versuch. (1934)

vorher und nachher steht, gibt dem Werk über alle Subjektivität hinaus eine für alle gültige Objektivität. Um die aber geht es, wenn wir die Frage nach der kirchlichen Kunst, ihrer Art und ihrer Möglichkeit stellen. Sie ist in gewisser Weise ein Sonderzweig der christlichen Kunst, derartig, daß sie es von vorneherein mit mehr als nur dem einzelnen frommen Betrachter oder Beter zu tun hat. Auch ihn will sie und hat sie immer gewollt, wie die dem Ganzen einer kirchlichen Architektur zugeordneten gleichsam privaten Kapellen deutlich beweisen, in der Gotik z. B., ja selbst noch im Barock, der sonst den Hauptwert auf die große sichtbare Geste legte und auf das Zusammenspiel alles einzelnen und aller einzelnen im Prunkhaften und Grandiosen. Weil die kirchliche Kunst auch den einzelnen nicht ausschaltet, eben deshalb darf sie auch jene Werke der Ekstase zulassen, die — wie der Isenheimer Altar — das Aufglühen des subjektiv und schauernd erlebten Göttlichen offenbaren. Aber das ist nicht ihr primärer Sinn. Der ist im Grunde nur von ihrem Namen her zu erfassen.

Kirche ist als *kyriaké* die festgeformte Gemeinde des Herrn, und nur im Hinblick auf diese ist dem Raum ihres Betens und Opfern ihr ganz persönlicher Name gestattet. In einem übertragenen Sinn also heißt auch das Gotteshaus Kirche. Das hat zur Folge, daß einer, ein Architekt, der in Gegensatz zur Herrengemeinde, zur Kirche also, steht, auch nicht herangezogen werden sollte, ein Gotteshaus als Kirche zu bauen. Großartiges Können allein kann hier nicht das Entscheidende sein, wo es darum geht, etwas Christliches *par excellence* zu schaffen, den Raum des Betens und des eucharistischen Opfers. Wie sollte einer, der nicht mit der Kirche oder sogar gegen die Kirche lebt, einen Raum gestalten können, der bis in alle Einzelheiten hinein das Leben der Kirche offenbaren soll, das Leben der heiligen Liturgie! Es ist unbegreiflich, daß kirchliche Bauherren das bisweilen übersehen, möglicherweise aus Ehrgeiz, nicht zurückstehen und etwas künstlerisch Bedeutsames schaffen zu wollen. Es müßte die Zeit vorbei sein, wo sich — wie im Barock — kirchliche Bauherren gleichsam selber ein Denkmal setzen, ohne sich vorher an der Theologie orientiert zu haben. Immerhin ist die Kunst, die es mit den ästhetischen Werten zu tun hat, in der Rangordnung weniger als der Bereich der religiösen Werte, die es in direkter Weise und nicht über Umwege mit dem Göttlichen zu tun haben. Kirchenraum als Bild der *Kyriaké*, der festgeformten Herrengemeinde, das hat zur Folge, daß auch die kirchliche Kunst, die Kunst im Kirchenraum, nicht der besonderen Geformtheit entbehren darf. Es ist gewiß kein Zufall, daß der Impressionismus, jene im Grunde lediglich nach außen gerichtete, erscheinungsgläubige, unproblematische Kunst, die alle Merkmale einer Endstufe des bürgerlichen Naturalismus verrät, kein eindeutig christliches Thema gestaltet hat und damit allerdings auch keinerlei kirchliche Kunst hervorbrachte. In ihr steht das optische Ereignis zu sehr im Vordergrund und damit die sich von Stunde zu Stunde nach Atmosphäre und Farbe ver-

ändernde Natur. Der Mangel an kirchlicher Kunst bei den Impressionisten, die leicht zu malerischen Repräsentanten eines verschleierte Pantheismus werden, beweist Ehrlichkeit und Konsequenz; denn kirchliche Kunst kann — weniger als jede andere Kunst, selbst die christliche im allgemeinen Sinne — nicht des bestimmten Gegenstandes entbehren, der immer zusammenfällt mit der theologischen Wahrheit. Kirchliche Kunst muß immer theologisch sein, das heißt hier, sie muß in ihrer Weise das eindeutige und verständliche Wort von Gott sein, der sich in der Zeit vollkommen in seinem Sohn Jesus Christus geoffenbart hat. Eindeutig, das schließt zunächst zu weite Umwege aus, Umwege etwa über die Inbrünstigkeit eines einzelnen Künstlers und sein ganz persönliches Temperament. Zum andern besagt es, daß es hier um die heiligen Mysterien geht. Sie vor allem sollen im Bilde, in der kirchlichen Kunst, gegenständlich gemacht werden, was von vornherein besagt, daß für eine Kunst jenseits der Mysterien, wie der Impressionismus, innerhalb der Kirche kein eigentlicher Raum sein kann. Die Glaubenswahrheiten, auch wo sie an Gestalten offenbar werden sollen, ertragen von vornherein nicht eine jede Kontur auflösende und sich ins All gleichsam verflüchtigende Malart. Kirchenkunst als Mysterienkunst, das besagt auch, daß da im Bilde eine Aussageweise sein muß, die nicht nur für einige Auserlesene oder geistige Feinschmecker lesbar bleibt, sondern für die Herengemeinde, für die meisten wenigstens in ihr. Mit dem aller Kunst eigenen abstrahierenden Vorgang, mit dem Symbolcharakter aller echten Kunst, hängt es zusammen, daß die Mysterien zunächst keine zu deutliche Aussage erfahren, eine Aussage, die dem nackten Naturalismus, der Photographie, nahe käme, allerdings auch keine Aussage, bei der jedes Naturvorbild nahezu oder ganz verschwindet.

Damit rühren wir an die Frage nach einer Möglichkeit der abstrakten Kunst im Kirchenraum. Sie vor allem ja gibt sich als die moderne aus. Gemeint ist nicht jene „abstrakte Kunst“, die Paul Fechter einmal den „extensiven Expressionismus“ genannt hat, wobei er vor allem auf Max Pechstein, Heckel, Kirchner, Amiet, Nolde und Schmidt-Rottluff hinweist, auf jene Künstlervereinigung also, die seit 1907 unter dem Namen „Die Brücke“ bekannt geworden ist. Ihren Mitgliedern damals und ihren „Schülern“ später bleibt es eigen, was Fechter von Pechstein sagt: „Er ist sich und der Welt gleich nahe, so vermag er den stärksten Ausdruck seiner selbst und den der Dinge zu gleicher Zeit zu geben. Die Umwelt wird bei ihm nicht negiert und zerstört, ebensowenig aber „wiedergegeben“. Gemeint ist vielmehr die völlig gegenstandslose Kunst, eine die Natur gänzlich zerstörende Kunst, der Wassily Kandinsky in seinem Buch „Über das Geistige in der Kunst“ schon 1912 das Wort redete⁵. Danach ist alles Mitschwingen der menschlichen Erinnerungen an eine körperliche Außenwelt nebensächlich. Lediglich in der Formung

⁵ Wassily Kandinsky: Über das Geistige in der Kunst (1912).

von Linien, Farben, Flächen und Scheinräumen, jenseits jeder auch noch so freien Nachahmung unsrer vertrauten Außenwirklichkeit, besteht das eigentlich Künstlerische. Paul Fechter wiederum schreibt dazu: „Kandinsky nimmt zum Ziel nichts als den Ausdruck seiner selbst. Was er geben will, ist seine menschliche Gefühlsexistenz, isoliert von der Umwelt, von allen Beziehungen zur Natur und ihren Formen abgelöst. Er findet das künstlerisch Verwertbare, Unmittelbare, rein nur in sich, in der Versenkung in die Tiefe seiner eigenen Seele, in die weder Vorstellung noch Begriff einen Zugang haben, in der das Chaos herrscht und die erlebte Vision noch ungeformt, gestaltlos, ferne jedem vorstellenden Verstand, jedem Eingehen in das Netz der kausalen Projektion, rein als seelisches Material zu finden ist. Eine vielleicht hauptsächlich musikalisch empfindende Seele läßt sich in ihre eigenen Abgründe jenseits aller Einordnung sinken, in die Regionen, wo das unmittelbare Erleben noch frei von jeder Dinglichkeit weht, sucht den Grenzen des Transzendenten durch Ausschalten alles Äußeren so nahe wie möglich zu kommen und das dort Gefühlte ohne den Umweg über die Symbolisierung am Gegenständlich-Bedeutsamen, rein in Form und Farbe zum Ausdruck zu bringen. Seelenlandschaften ohne Landschaftliches entstehen so, musikalische Zustände in Farben und Linien umgesetzt. Der Weg zwischen Gefühl und Ausdruck wird auch hier auf das nur irgendwie erreichbare Minimum verkürzt.⁶ Gemeint also sind jene „konstruktiven Expressionisten“, deren Hauptvertreter sich bereits vor dem ersten Weltkrieg in München unter Kandinsky im „Blauen Reiter“ zusammenfanden. Daß für sie als völlig „gegenstandslose Künstler“ in der Kirche kein Raum sein kann, daß überhaupt eine sogenannte „Kunst der reinen Formen“, eine im extremen Sinn also „gegenstandslose Kunst“ nie auch kirchliche Kunst sein kann, leuchtet ein, wenn man bedenkt, daß gerade in der kirchlichen Kunst der Gegenstand eine betonte Rolle hat, der eigentlich christliche Gegenstand. Daran kommen wir nicht vorbei. Dächte man dabei aber nur an die Übernatur, so würde man dem Christlichen allerdings nicht gerecht, ebensowenig wie man Christus gerecht würde, wollte man ihn loslösen von Jesus, wollte man also die Inkarnation übersehen, in der der ewige Logos sich mit der menschlichen Natur für alle Ewigkeit verbunden hat. Das christliche Sein, den christlichen Gegenstand, gibt es nicht ohne die reale Verbindung von Natur und Übernatur, von Menschlichem und Göttlichem, also von erschaffenem und unerschaffenem Sein. Da aber eine solche reale Verbindung immer nur erreicht werden kann vom Glauben her, bleibt schließlich zu sagen, daß es den christlichen Gegenstand und folglich auch den der kirchlichen Kunst nur geben kann im Bereich des Glaubens. Damit aber ist gesagt, daß ein Ungläubiger gewiß keine echte kirchliche Kunst machen kann. Ein Irrtum wäre auch, dächte man bei diesem christlichen Gegenstand nur an eine Idee oder

⁶ P. Fechter, Der Expressionismus. (München 1922)

an einen bloßen Begriff. Er ist vielmehr eine echte Wirklichkeit, aber eben eine Glaubenswirklichkeit. Er ist „erlöste Natur“. So dürfen wir sagen, seitdem das Übernatürliche in der Inkarnation des ewigen Logos überhaupt erst „Fleisch“ geworden ist. Nur: das naturgewordene Heilige und Göttliche ist durchaus nicht auch durch jeden voll zu erfassen, sondern nur durch den Menschen, der im übernatürlichen Glauben steht. Nur er kann es erfassen und, sofern er Künstler ist, auch im Bilde gestalten. Der Gegenstand allein, auch der christliche Gegenstand, genügt nicht ohne weiteres. Der Glaube erst gibt die letzte Garantie dafür, daß er der Gegenstand überhaupt ist, der natürlich-übernatürliche Gegenstand nämlich, der in Christus geheiligte Gegenstand.

An dieser Stelle nun könnte einer einwenden, daß es die wesentliche Aufgabe der Kirche wäre, die Menschen zu Gott zu führen, der doch reiner Geist ist. Es müsse also auch notwendigerweise jene Kunst die kirchlichste sein, die sich am wenigsten noch an ein naturgegebenes Vorbild halte, die in ihrer Abstraktheit der Linien und Farben stärkster Ausdruck der Geistigkeit wäre. An diesem Gedanken ist zweifellos richtig, daß — wie bereits gesagt — eine photographienhafte „Kunst“ im Kirchenraum ein Unding ist und daß das abstrahierende Moment aller echten Kunst hier zweifellos eine besondere Bedeutung bekommt, derartig, daß erst in gewissen rudimentären Formen das eigentliche Glaubensgeheimnis aufzuleuchten vermag.

Von hier aus hat man oft versucht, ausschließlich die byzantinische Kunst, die auf sie über Kiew zurückgehende Ikonenkunst der Ostkirche oder im abendländischen Raum die romanische und hier wieder besonders die ottonische Kunst als kirchliche Kunst anzusprechen. Das wäre zum mindesten einseitig. Wiederum aber gilt, daß sie als Symbolkunst par excellence und in ihrer Eigenschaft als Mysterienkunst, das aber heißt im Eigentlichen als kultische Kunst gegen die bloße, jedem privaten Gefühl Raum lassende Andachtskunst, kirchliche Kunst in ganz besonderem Sinne ist. Dabei möchte man der Ikone der Ostkirche noch eine weitere Sonderstellung einräumen, wenn man bedenkt, daß gerade sie sich vom Glauben der ostkirchlichen Christen her und auch tatsächlich wesentlich unterscheidet vom Andachtsbild der Westkirche. Sie ist eben in einem spezifischen Sinn Kultbild, das heißt, sie will nicht nur erinnern an das, was sie darstellt, sie will es buchstäblich enthalten. Sie wird damit quasi zum Sakrament, zu einem sichtbaren Zeichen für ein unsichtbares Göttliche. Sie wird zum Symbol, das enthält, was es bezeichnet, und das somit alle sonstigen Symbole überragt, von denen Gertrud von Le Fort schreibt: „Symbole sind Zeichen oder Bilder, in denen letzte metaphysische Wirklichkeiten und Bestimmungen nicht abstrakt erkannt, sondern gleichnishaft erschaubar werden.“⁷ Die Ikone der Ostkirche ist Träger des Heiligen, und also ist sie selber heilig, durch-

⁷ G. v. Le Fort, Die ewige Frau.

weht und durchwirkt vom Heiligen Pneuma. Damit ist sie der Sphäre des rein Privaten und ganz Persönlichen entzogen und der Allgemeinheit zugeordnet, denn Gott ist ein Gott für alle, ein Gott für die Gemeinschaft, er, der selber heilige Gemeinschaft ist, Leben des einen Gottes in der Dreiheit der Personen. Die ostkirchliche Ikone gehört ihrem Wesen nach in die Kirche und wiederum dort ihrem Wesen nach an einen Ort, der für alle öffentlich ist, an die Ikonostasis, die Bilderwand, die nicht primär — wie der abendländische Lettner — das Heiligste vom Volksraum trennen will, die vielmehr als die Versammlung des himmlischen Jerusalems sich den Irdischen strahlend zuwendet, sie am Heiligen teilnehmen zu lassen. Dem entspricht auch der Ursprung der Ikonen, ihr Werden. Sie sind das Werk von Namenlosen, die keineswegs aus privater Initiative malten, sondern im Auftrag der Kirche und dann wieder unter Beten und Fasten, mit einem Material, das nach Möglichkeit alle Schwere menschlicher Bemühungen durch besondere Weißen verloren hatte. In Ehrfurcht und heiliger Scheu malten sie, sorgfältig darauf bedacht, daß dem Heiligen durch einen starken Verismus, durch eine zu deutliche formale Annäherung an Diesseitiges und Anatomisches, nicht sein Eigenes verloren ginge. Das Numinose, die strahlende Majestas, das unnachahmliche Herrliche sollte erreicht werden. In ihm erst sollte die wahre Ordnung alles Seins und Geschehens offenbar werden, die Ordnung vor allem des Menschen, der sich in Wahrheit erst recht begreift, wenn er sich im Abstand begreift von Gott, nicht in einer plump vertraulichen Nähe, um sich in der Anbetung ganz zu gewinnen.

Damit ist angedeutet, daß die Ikone nicht wesentlich ethisch gemeint ist. Sie ist in einem besonderen Sinne religiös, hier heißt es vom Logos her, zu verstehen. Deshalb konnte auch nur ein echt Religiöser, in einem kirchlichen Sinn Religiöser, sie malen. Etwas der Ikone als Kultbild, als wahrhaftiger kirchlicher Kunst Analoges ließe sich für die Kirchen des Abendlandes auch nur erreichen, wenn der christliche Künstler wie der Ikonenmaler ganz tief und letztlich — um das Letztliche geht es immer bei der Kirche — an „die Wirklichkeit Gottes, an die Wirklichkeit Christi, an die Wirklichkeit der neuen werdenden Schöpfung herangeführt wird“. ⁸ Die aber ist eine objektive und wird nicht erst geboren aus dem jeder Veränderung ausgelieferten Privaten und Subjektiven der einzelnen Künstler, die zu sehr in Gefahr sind, nicht das Göttliche, sondern die Schauer und Zerrissenheiten ihrer eigenen Seelen zu gestalten. Das mag — wie bereits gesagt — für den Bereich des Christlichen noch Gültigkeit haben, nicht aber für den des Kirchenraumes, in dem das Beten, letztlich die Anbetung, in Gemeinschaft mit dem Opfer das Eigentliche ist.

Kirchliche Kunst intendiert geradezu das Beten. Wenn das durch sie nicht offensichtlich erreicht wird, wird sie bedenklich. Das ließe sich auch

⁸ Th. Haecker, a. a. O.

von der christlichen Kunst im allgemeinen Sinne sagen, die es — wiederum wie schon gesagt — auch im Bereich der Modernen, also der Abstrakten, der Theorie nach wenigstens, geben könnte. Und dennoch bleibt ein tiefgreifender Unterschied. Die kirchliche Kunst erhebt gleichsam die Forderung des Gebetes. Beim christlichen Kunstwerk in einem allgemeinen Sinn liegt eine solche Forderung nicht vor, die Forderung nun des auch tatsächlichen Gebetes. Es hängt bei ihm immer davon ab, wieviel der Betrachter vom Schöpfer des Bildes und mehr noch von dem im Bilde Gestalteten in sich selber besitzt. Je nach dem wird er danach zum Beten kommen oder auch nicht. Beim kirchlichen Kunstwerk ist das anders. Die Frage ist dabei, wieviel an göttlicher Wirklichkeit — kirchliche Kunst muß theologisch sein — überhaupt da ist, damit sie jeden und wiederum auch alle sich zur *kyriaké* formierenden Betrachter zusammengekommen zum Beten zu führen vermöchte.

Man stelle sich daraufhin noch einmal mit aller Deutlichkeit die Frage nach der Möglichkeit moderner Kunst — wir wiesen auf ihre spezifische Eigenart hin — im Kirchenraum. Wäre also ein Picasso, der Picasso der abstrakten oder abstraktesten Periode, in einer katholischen Kirche möglich? Die Frage stellen, heißt sie verneinen, es sei denn, man nähme, was da im Bilde gestaltet wird, lediglich als Ornament, mit dem man die Kirche gleichsam ziert, weil man verzichten möchte auf jede Aussage des Göttlichen im figürlichen und konkreten Bild. Aber selbst hier müßte betont werden, daß dem Kirchenraum als dem Ort der Sammlung von vorneherein jenes Ornament zugeordnet bleiben muß, das selber sammelt, nicht aber zerstreut. Und müßte man nicht schließlich selber Picasso sein, um Picasso zu verstehen und danach allerdings möglicherweise zu einem sehr privaten Gott auf seine eigene Weise zum Beten zu kommen, zu einem Gott, der nicht unbedingt der Gott der Christen zu sein brauchte! Picasso mag hier als ein Extremer für viele moderne Künstler stehen. So geht es nicht! So wäre der zweite Teil des erwähnten Papstwortes nicht gehört: „... solange sie sich dem Dienst der sakralen Gebäude und Riten mit der Achtung und Ehrfurcht widmet, die diesen zukommt.“ Damit ist nun direkt nur gesagt, wie kirchliche Kunst nicht sein kann, nicht auch, wie sie sein soll, heute! Es ist schlecht um sie bestellt und zwar zweifellos, weil es schlecht um die Christlichkeit und die Kirchlichkeit unserer Künstler bestellt ist. Immer wieder: die Frage nach der Kunst im Kirchenraum schließt die Frage nach der großangelegten christlichen Erziehung unserer Künstler in sich ein. Mit einem Hinweis auf alte Vorbilder oder gar mit einer Übernahme alter Formen, auch ikonenhaften Formen, läßt sich gewiß noch keine echte moderne kirchliche Kunst schaffen. Und modern, das heißt aus der augenblicklichen Zeit geboren und in sie hineinsprechend, sollte sie durchaus sein. Der Hinweis auf die kirchliche Kunst als Kultbild ist wichtig. Und wiederum, gerade der Versuch eines Ausgangs vom kultischen Bild contra bloßem Andachtsbild hat schon arges Unheil angerichtet. Romano Guardini weist deutlich darauf hin:

„Ein schlimmes, aber sehr scharfes Licht empfängt jedes Phänomen aus der ihm eigenen Möglichkeit der Zerstörung. Wenn das Kultbild entartet, dann wird es starr, leer, kalt. Seine Erhabenheit wandelt sich in Lieblosigkeit. Es verliert die Beziehung zum wirklichen Dasein. Es vertrocknet zum Schema, zur Allegorie, zur bloßen Anmerkung abstrakter Begriffe. Oder aber, es wird in böser Weise lebendig. Es gleitet ins Magische. Die in ihm fühlbare Kraft wird vom menschlichen Machtwillen mißbraucht. Sie wird als Weltfaktor genommen und Zwecken dienstbar gemacht. Das Bild wird zum Idol.“⁹ Dann wird es eine „Gefährdung der Ehre, die dem lebendigen Gotte gebührt.“¹⁰ Um die aber geht es zuerst und zuletzt, wo es um Kunst im Kirchenraum geht, nicht darum, daß da Künstler sich gleichsam subjektiv ausgießen, ergießen und sich, nicht aber Gott, die Ehre geben.

⁹ R. Guardini, Kult- und Andachtsbild.

¹⁰ R. Guardini a.a.O.

Kirchliche Todeserklärung

Von *Offizial Dr. Albert Heintz, Trier*

Pfarrer Nikolaus hat von einem großen Ärgernis in seiner Pfarrei erfahren. Berta, die Inhaberin eines Geschäftsbetriebes, deren Mann im Kriege vermißt ist, hat den Ostflüchtling Anton in ihren Betrieb aufgenommen und offensichtlich ein Verhältnis mit ihm angefangen. Man hört aber, Anton sei nicht katholisch und sei zudem schon einmal verheiratet gewesen. Als der Pfarrer Berta ins Pfarrhaus bittet, um ihr Vorhaltungen zu machen, muß er zu seiner großen Betrübnis feststellen, daß Berta fest entschlossen ist, Anton zu heiraten. Sie braucht einen Mann für ihren Betrieb, und Anton ist gerade der rechte Mann dafür. Über Antons Konfession und frühere Ehe befragt, berichtet Berta, daß Anton katholisch ist und mit einer evangelischen Frau in der katholischen Kirche die Ehe geschlossen hat, daß aber alle seine Kinder evangelisch getauft und erzogen worden sind. Da er, aus Kriegsgefangenschaft bei den Westmächten entlassen, nicht mehr in seine jetzt von Russen besetzte Heimat bei Königsberg zurückkehren kann, hat er sich im Rheinland niedergelassen. Seit Kriegsende hat er weder von seiner Frau noch von seinen Kindern ein Lebenszeichen erhalten. Er ist vom Tode seiner Frau überzeugt und hat beim Amtsgericht den Antrag auf Todeserklärung derselben gestellt. Da auch der vermißte Mann Bertas auf ihren Antrag schon durch Beschluß des Amtsgerichtes für tot erklärt ist, wird bald ihrer bürgerlichen Trauung mit Anton nichts mehr im Wege stehen.

Wie aber verhält es sich mit der kirchlichen Trauung, zu der Anton bereit ist und die auch natürlich von Berta gewünscht wird, schon allein weil sie sonst zu sehr in das Gerede der Leute kommen würde?

I. Wie ist der Fall rechtlich zu beurteilen?

Der für eine Trauung zuständige Seelsorger muß sich vergewissern, daß der Eheschließung keine Ehehindernisse göttlichen und kirchlichen Rechtes entgegenstehen, d. h. er muß den status liber, den Ledigstand der Brautleute feststellen (vgl. Art. 297 und 299 Abs. 1 Syn.-Stat.). Wenn jemand schon einmal verheiratet war und der Tod des anderen Ehegatten weder offenkundig ist, noch durch unbezweifelbare Sterbeurkunde erwiesen werden kann (vgl. can. 1069 § 2 CIC; Art. 308 Abs. 1 Syn.-Stat.), ist bei der bischöflichen Behörde die kirchliche Todeserklärung zu beantragen. Die staatliche Todeserklärung verschollener Personen genügt im kirchlichen Rechtsbereich nicht zur Eingehung einer neuen Ehe (Art. 308 Abs. 2 Syn.-Stat.). Auf diese Bestimmung ist ausdrücklich im Kirchlichen Amtsanzeiger hingewiesen worden (KAA 1946 Nr. 246).

War das Problem der kirchlichen Todeserklärung von Vermißten schon durch den Weltkrieg 1914/18 sehr akut geworden¹, so wurde es in ungleich größerem und schwierigerem Ausmaß durch den Krieg 1939/45 und die Völkerwanderung in und nach dem Kriege neu aufgeworfen. Die Zahl der vermißten Kriegsteilnehmer und der in und nach dem Kriege verschollenen Zivilpersonen sowie die außergewöhnliche Verschiedenheit der Einzelfälle stellten und stellen nicht bloß außergewöhnliche Anforderungen an die Suchdienste, sondern gaben auch Veranlassung, daß dieses Problem von den mit diesen Fragen befaßten kirchlichen Stellen aufgegriffen und in Konferenzen, rechtlichen Erörterungen und theologischen Zeitschriften behandelt und auf Grund der Erkenntnisse, die sich aus den Arbeiten der Suchdienste ergaben, einer praktischen Lösung der Einzelfälle immer nähergeführt wurde².

Im Codex Iuris Canonici wird in can. 1053 die Frage der kirchlichen Todeserklärung erwähnt, indem gesagt wird, daß mit der ob *praesumptam coniugis mortem* erteilten Erlaubnis zur Eingehung einer neuen Ehe auch die Dispens von dem in can. 1075 nr. 1 aufgestellten Ehehindernis des *crimen (adulterium cum promissione vel attentatione matrimonii)*, jedoch nicht von dem in can. 1075 nr. 2 und 3 genannten Hindernis (*adulterium cum coniugicidio alterutro patrante* bzw. *coniugicidium utroque patrante sine adulterio*) gegeben ist³.

Das Heilige Offizium hat in der Instruktion *Matrimonii vinculo* vom 13. 5. 1868 Anweisungen gegeben, die bei Todeserklärungsverfahren zu beachten sind⁴. Darin ist ausdrücklich gesagt, daß weder reine Verschollenheit noch staatliche Todeserklärung einen hinreichenden Beweis für den Tod eines Verschollenen darstellen. Der Tod kann sowohl durch Zeugen- als auch durch Indizienbeweis festgestellt werden. Wenn jemand im Kriege vermißt ist, soll nachgeprüft werden, ob er an einer Schlacht

¹ Vgl. KAA 1915 Nr. 60; 1918 Nr. 140; 1919 Nr. 34; 1920 Nr. 3 und 95. — L. Kaas, Kriegverschollenheit und Wiederverheiratung nach staatlichem und kirchlichem Recht, Paderborn 1919.

² An Veröffentlichungen sind zu erwähnen:

A. Scharnagl, Todeserklärung von Kriegverschollenen: Bayrisches Klerusblatt 29 (1949) 9/11. A. Scharnagl, Kriegverschollenheit, Todeserklärung und Wiederverheiratung: Ebda 30 (1950) 323/25. H. Schäuufele, Kriegverschollenheit und Wiederverheiratung: Oberrhein. Pastoralblatt 52 (1951) 67/73. A. Scheuermann, Die Ehen der Vermißten: Münchener Theol. Zeitschrift 3 (1952) 349/66. A. Scheuermann, Der Indizienbeweis bei kirchlichen Todeserklärungen: Linzer Theol.-prakt. Quartalschrift 101 (1953) 15/26 und 114/25.

³ Durch authentische Erklärung vom 26. 3. 1952 (AAS 44, 1952, S. 496 f.; KAA 1952 Nr. 193 I) ist entschieden, daß diese Dispens auch dann gegeben ist, wenn die Todeserklärung vom Ordinarius ausgesprochen wurde.

⁴ ASS 6, 1870, 436/42; erneut veröffentlicht in AAS 2, 1910, 199/203. Abgedruckt bei Kaas a. a. O. 123/26. Die Hauptbestimmungen sind abgedruckt in KAA 1915 Nr. 60. — Vgl. auch die Instruktion des Heiligen Offiziums vom 20. 6. 1883 für die orientalischen Bischöfe (ASS 18, 1885, 361/63 § 42).

teilgenommen hat, in Gefangenschaft geraten ist, sich von der Truppe entfernt hat, an einem gefährlichen Posten eingesetzt war (Nr. 7).

Außerdem liegt eine Reihe von Einzelentscheidungen römischer Kongregationen vor, aus denen von besonderer Bedeutung die des Heiligen Offiziums vom 20. 7. 1898 bezüglich der vermißten Teilnehmer an der Schlacht von Adua in Abessinien (1. 3. 1896) ist⁵. Diese Entscheidung war vor allem deswegen bemerkenswert, weil sie nicht einen Einzelfall, sondern eine ganz umfangreiche Klasse von Vermißten betraf, hierbei nur auf den Indizienbeweis angewiesen war und sehr milde Bedingungen für den Todesbeweis aufstellte. Die von Rom verlangten Indizien waren: sichere Teilnahme an der Schlacht, sorgfältige, aber ergebnislos verlaufene Nachforschungen nach dem Verbleib der Vermißten, und eine Frist von zwei Jahren nach der Schlacht⁶. Am 12. 3. 1910 hat die Heilige Sakramentenkongregation bezüglich der Vermißten der Erdbebenkatastrophe von Messina (28. 12. 1908) verlangt, daß jeder Einzelfall nach den Vorschriften der Instruktion von 1868 untersucht werde⁷. Dieselbe Kongregation hat am 16. 12. 1910 der Frau eines bei Mukden (22. 2. 1905) vermißten russischen Soldaten die Eingehung einer neuen Ehe gestattet, nachdem durch amtliche Auskunft des Kriegsministeriums festgestellt worden war, daß dieser Soldat seit dem Tage der Schlacht vollständig verschollen blieb⁸.

Als Ergebnis der römischen Anweisungen und Entscheidungen ist folgendes festzustellen:

1. Es handelt sich sowohl bei der Todeserklärung als auch bei ihrer Verweigerung um eine wichtige Sache, die nicht leichtfertig behandelt werden darf (Instr. 1868 Nr. 10).

2. Todesfeststellung ist dann möglich, wenn durch zuverlässige Bekundung zweier oder auch eines einzigen Wahrnehmungszeugen oder auch von Zeugen vom Hörensagen der Tod eines Verschollenen als sicher beurteilt werden muß⁹.

3. Todeserklärung eines Verschollenen kann dann und nur dann ausgesprochen werden, „wenn sich für den Einzelfall aus den allgemeinen und besonderen Indizien eine leidlich schlüssige Beweiskette bilden läßt“, daß „der Tod eines Vermißten keinem begründeten Zweifel mehr begegnen“ kann¹⁰. In diesem Falle ergibt sich dann durch den Indizienbeweis, d. h. aus Mutmaßungen, Annahmen, Anhaltspunkten und Umständen¹¹, (*ex coniecturis, praesumptionibus, indiciis et adiunctis*

⁵ ASS 31, 1898/99, S. 252.

⁶ Kaas a. a. O. 106 f.

⁷ Kaas a. a. O. 109. AAS 2, 1910, 196/99.

⁸ Kaas a. a. O. 109 f. AAS 3, 1911, 26-29.

⁹ Scheuermann, Die Ehen der Vermißten S. 352/54.

¹⁰ Ebda 359.

¹¹ K. Mörsdorf, Rechtsprechung und Verwaltung (Freiburg 1941) 101.

quibuscumque: Instr. 1868 Nr. 6) die überwältigende Vermutung für den Tod des Verschollenen, so daß nach dem *prudentis viri iudicium* höchste Wahrscheinlichkeit oder moralische Gewißheit (*probabilitas maxima seu moralis certitudo*) besteht (Instr. 1868 Nr. 6). Nach dem Begriff der moralischen Gewißheit ist dabei die Möglichkeit des Fortlebens des Verschollenen nicht ausgeschlossen; jedoch ist diese Möglichkeit nach menschlichem Ermessen so gering, daß höchste Wahrscheinlichkeit für den Tod besteht, d. h. daß jeder begründete und vernünftige Zweifel (*omne dubium prudens et fundatum*) am Tode ausgeschlossen ist.

4. Da bei der Todeserklärung, ja sogar mitunter bei der Todesfeststellung ein gewisser Grad des Zweifels übrigbleibt, ist mit ihr natürlich die Gefahr verbunden, daß die zweite Ehe der Frau eines für tot Erklärten wegen fortbestehenden Ehebandes ungültig ist, daß also diese Frau eine Putativehe schließt. „Aber die Kirche geht dieses Risiko ein aus mütterlicher Güte: sie will nach Möglichkeit die hinterbliebene Ehegattin nicht zum ehelosen Leben zwingen¹². Diese Risikobereitschaft der Kirche ist vom seelsorglichen Anliegen bestimmt¹³.“ Durch die Todeserklärung sollen größere Übel verhütet werden; die unberechtigte Verweigerung der Todeserklärung würde sich als Hemmnis (*obex*) auswirken für die Wahrung bürgerlicher und moralischer Rechte, würde gleichsam die Eingehung rein bürgerlicher Ehen veranlassen oder fördern und damit die Situation der guten Katholiken verschlechtern¹⁴.

II. Wie ist der Fall praktisch zu beurteilen?

Pfarrer Nikolaus muß sowohl über den vermißten Mann der Berta als auch über die verschollene Frau Antons sich alle erforderlichen und geeigneten Angaben machen lassen gemäß der Anweisung im Kirchlichen Amtsanzeiger 1953 Nr. 79 und diese mit etwa vorhandenen schriftlichen Belegen an das Bischöfliche Offizialat einsenden. Auch der Eid des überlebenden Ehegatten in der ebenda angegebenen Form ist ein wichtiges Beweisstück zur Feststellung, ob und seit wann jemand tatsächlich verschollen ist.

1. Der vermißte Soldat

Je nach Lage des Falles wird dann versucht, nach Möglichkeit von amtlichen Stellen und durch Befragung von Heimkehrern derselben Einheit, zu welcher der Vermißte gehört hatte, konkrete Nachrichten über sein Schicksal oder wenigstens über das Schicksal dieser Einheit zu ermitteln. In manchen Fällen konnte auf diese Weise einwandfrei geklärt werden, wann, wo und unter welchen Umständen der Vermißte gefallen oder in Gefangenschaft gestorben war. Sehr wertvoll für diese Nach-

¹² Instr. 1868 Nr. 4: *ne coniux, alias nuptias inire peroptans, vitam coelibem agere cogatur.*

¹³ Scheuermann a. a. O. 361.

¹⁴ ASS 24, 1891/92 S. 749.

forschungen sind die Auskünfte, die von der Deutschen Dienststelle für die Benachrichtigung der nächsten Angehörigen von Gefallenen der ehemaligen Deutschen Wehrmacht in Berlin-Wittenau sowie nach einer Abmachung mit den deutschen Bistümern auch von der Suchzentrale des Deutschen Roten Kreuzes in München gegeben werden.

Handelt es sich um einen der 97 000 Westvermißten, d. h. derjenigen, die im Einsatz gegen die Westmächte — vom Süden bis zum Norden! — vermißt sind, so werden für die Todeserklärung im allgemeinen keine Nachforschungen mehr angestellt¹⁵; in diesen Fällen wird lediglich untersucht, ob der Vermißte tatsächlich Westvermißter ist, d. h. bis zuletzt im Westen im Einsatz gestanden hat. Falls nicht begründeter Verdacht besteht, daß er sich vorsätzlich verborgen hält, z. B. aus familiären oder strafrechtlichen Gründen Veranlassung hatte, in der Fremdenlegion unterzutauchen, kann man mit moralischer Gewißheit seinen Tod annehmen, nachdem die Westmächte die deutschen Kriegsgefangenen schon vor Jahren entlassen haben und die wenigen aus irgendwelchen Gründen zurückgehaltenen Gefangenen Gelegenheit hatten und haben, mit ihren Angehörigen in briefliche Verbindung zu treten.

Etwas kritischer wird die Angelegenheit schon, wenn der Vermißte in den Gebieten östlich der Oder-Neiße-Linie beheimatet war und deswegen mit der Möglichkeit gerechnet werden muß, daß er irgendwo lebt, ohne den jetzigen Aufenthalt seiner Angehörigen zu kennen. Da hilft uns eine Anfrage an die zuständige Heimatortskartei, ob der Vermißte dort als Suchender oder Gesuchter registriert ist und ob etwa Nachrichten vorliegen, die seine Verschollenheit zweifelhaft erscheinen lassen.

Die Frage der Todeserklärung der im Osten Vermißten bereitere in den vergangenen Jahren besondere Schwierigkeiten und ist auch heute noch, acht Jahre nach Beendigung des Krieges, nicht leicht. Gewisse Pressenachrichten und sensationell aufgemachte Berichte angeblicher Heimkehrer aus sog. Schweigelagern weckten bei den Angehörigen von Vermißten Hoffnungen, die leider unberechtigt sind¹⁶. Es steht fest, daß noch rund 14 000 Mann in der Sowjetunion in Gefangenschaft leben, die in brieflicher Verbindung mit ihren Angehörigen stehen¹⁷, nachdem die Sperrzeit des Jahres 1950 vorüber ist. Davon sind etwa 0,9 % = ca. 125 Mann, die nach jahrelanger Verschollenheit zum ersten Male

¹⁵ Die Nachforschungen über die Westvermißten werden seit einiger Zeit vom Suchdienst des Deutschen Caritasverbandes in Freiburg durchgeführt.

¹⁶ In der SdZ (= Suchdienstzeitung), dem Organ des Suchdienstes, 1952 Nr. 21 und 1953 Nr. 3 wird zu solchen Berichten angeblicher Heimkehrer Stellung genommen, u. a. auch zu dem Bericht eines Heinrich Schmidt über seine „Flucht aus Titos Land“ in der Zeitschrift „Mann in der Zeit“ 1952 Nr. 11; dieser Schmidt war nie in jugoslawischer Gefangenschaft.

¹⁷ Zu diesen 14 000 Gefangenen gehört auch Kaplan Dr. Aloys Ludwig, Priester des Bistums Trier, über den im „Paulinus“ 1953 Nr. 11 berichtet wurde.

wieder ein Lebenszeichen gaben. In der Presse waren Nachrichten erschienen, als ob noch rund 400 000 ehemalige deutsche Soldaten in sowjetischer Gefangenschaft seien. 1951 war zu lesen, daß durch die Heimkehrerbefragung über 500 Gefangenenlager in Rußland mit 251 584 deutschen Kriegsgefangenen festgestellt seien¹⁸. Eine amtliche Stelle teilte jedoch mit, daß diese Zahl für das Jahr 1951 nicht zutreffe.

Im Jahre 1952 wurde als Dokumentationsband eine Liste der Namen der deutschen Kriegsgefangenen aufgestellt; sie enthält die Namen von 101 041 ehemaligen Soldaten, die in den verschiedenen Ländern des Westens und des Ostens als Gefangene festgestellt worden sind, davon 83 801 allein in der Sowjetunion und rund 11 500 in anderen Ländern östlich der russischen Zonengrenze. In diese Liste wurden jene aufgenommen, die nach Aussagen von zwei oder drei Heimkehrern in Kriegsgefangenschaft festgestellt worden sind. Es steht aber fest, daß nicht mehr alle in dieser Liste aufgeführten Gefangenen am Leben sind. Denn die Nachricht, daß sie in Gefangenschaft gesehen worden sind, bezieht sich in der Hauptsache auf die Zeit von 1945 bis 1946. Bis 1948 aber herrschte eine sehr große Sterblichkeit unter den Gefangenen im Osten. Die nachweislich in Gefangenschaft Geratenen, von denen seit Jahren kein Lebenszeichen mehr vorliegt, werden als „Lager-Verschollene“ bezeichnet.

Die Zahl der in Gefangenschaft Zurückgehaltenen, wie sie sich bei Abschluß der Entlassungsaktionen im Frühjahr 1950 aus den Heimkehrerberichten zunächst ergeben hatte, ist inzwischen durch Korrekturen beträchtlich zusammengeschumpft. Alle Zahlenangaben beruhen natürlich auf Schätzungen, die zwangsläufig unvollkommen sein müssen. „Sicher ist nur, daß in die bevorstehende Lagerlisten-Befragung ca. 64 000 in Rußland verschollene Kriegsgefangene einbezogen werden, das heißt, daß wir von 64 000 Verschollenen wissen: sie sind einmal zu einer bestimmten Zeit in russischer Kriegsgefangenschaft gesehen worden oder haben sich von dort selbst gemeldet¹⁹.“

Der Suchdienst bemüht sich nach Kräften, durch Befragung der Heimkehrer die Schicksale unserer Vermißten zu klären. In den Jahren 1947/50 konnten durch systematische Befragung der Heimkehrenden etwa 350 000 Nachrichten gesammelt werden, die entweder den Verbleib von Vermißten aufklärten oder zumindest wichtige Hinweise für weitere Nachforschungen erbrachten²⁰. 1950 wurde eine sorgsam vorbereitete Heimkehrerbefragung an Hand von Namenslisten, die nach militärischen Einheiten geordnet waren, begonnen. Auf einer solchen Liste standen z. B. 8 Heimkehrer und 62 Vermißte einer Einheit. Bei Einleitung dieser Befragung stellte sich heraus, daß etwa ein Sechstel der Einheiten ohne Vermißte war und von einem Neuntel aller Einheiten überhaupt keine Heimkehrer ermittelt

¹⁸ Vgl. Rhein. Merkur Nr. 18 vom 27. 4. 1951 S. 2.

¹⁹ SdZ 1952 Nr. 21 S. 1 f.

²⁰ SdZ 1953 Nr. 7 S. 1.

waren²¹; bei den letztgenannten Einheiten handelt es sich in der Hauptsache um solche, die bei sogen. Katastropheneinsätzen aufgerieben wurden. Die Vermißten, deren letzte Feldanschrift überhaupt unbekannt ist, zählten nach Zehntausenden²². Die 1950 eingeleitete Heimkehrerbefragung an Hand von Einheitslisten, bei der die Heimgekehrten sowohl einzeln als auch zusammen bei sogen. Heimkehrertreffen, die sich als besonders wertvoll erwiesen, befragt wurden, ergab bisher die beachtliche Zahl von etwa 169 000 Schicksalsklärungen, das sind 12 Prozent aller ehemals registrierten Vermißtenfälle. Seit Ende 1952 ist eine andere Heimkehrerbefragung eingeleitet, die oben erwähnte sog. Lagerlisten-Befragung, bei der die Heimkehrer an Hand von Listen der Lagerverschollenen berichten sollen, was sie über das Schicksal ihrer Lagerkameraden wissen. Bei rund 48 Prozent der aufgeklärten Vermißtenfälle handelt es sich um Augenzeugenberichte über Sterbefälle; rund 49 Prozent waren Berichte über lebend in Gefangenschaft Geratene.

Insgesamt werden zur Zeit noch 1,3 Millionen Vermißte und rund 80 000 Verschollene (davon 64 000 in der Sowjetunion) gezählt²³.

Im Saarland sind 4825 Männer 1948 und 339 Männer 1949 aus Kriegsgefangenschaft im Westen, 3795 Männer und 3 Frauen im Jahre 1948 und 4806 Männer und 10 Frauen 1949 aus Gefangenschaft im Osten heimgekehrt²⁴. Nachdem von 18 775 Vermißtenfällen 6424 geklärt waren, zählte das Saarland 1951 noch 1060 West- und 11 291 Ostvermißte. 4 Saarländer haben 1951 zum ersten Male aus Gefangenschaft im Osten ein Lebenszeichen gegeben, nachdem sie seit 1942 bis 1945 vermißt waren. Im Saarland selbst wurden nach dem Kriege über 5000 Soldatengräber registriert, von denen 1300 unbekannte Soldaten beherbergen²⁵.

In der Stadt Trier sind bis Ende 1950 aus Gefangenschaft im Westen 3518 Männer, aus dem Osten 1430 heimgekehrt. 1951 zählte die Stadt 1412 Vermißte, davon 948 Ostvermißte, außerdem 25 Männer und 25 Frauen, die als Zivilpersonen im Osten vermißt waren²⁶.

In der Suchdienstzeitung wurde eine Artikelserie über Kriegsgefangenenfriedhöfe in der Sowjetunion veröffentlicht²⁷. Aus diesem Bericht, der sich auf etwa 150 Einzellager und Lagergruppen bezieht, sind die nachstehenden Angaben besonders bemerkenswert, da sie einerseits dartun, in welchen Gegenden sich Soldatenfriedhöfe befinden, und

²¹ SdZ 1951 Nr. 6 S. 2.

²² SdZ 1952 Nr. 14 S. 3.

²³ SdZ 1953 Nr. 7 S. 1. — Nach dem Weltkrieg 1914/18 zählte man 210 000 Vermißte; im Laufe der Zeit konnten die Schicksale von 114 000 derselben geklärt werden (ebda. S. 2).

²⁴ Statistisches Handbuch für das Saarland 1950 S. 41.

²⁵ Saarbrücker Zeitung Nr. 186 vom 13. 8. 1951.

²⁶ Trier. Landeszeitung Nr. 187 vom 14. 8. 1951.

²⁷ SdZ 1952 Nr. 8/10 und 12/14.

andererseits ein ungefähres Bild davon geben, wie hoch die Zahlen der dort Begrabenen sind. Auf dem Kriegsgefangenenfriedhof Beketowka bei Stalingrad sollen etwa 46 000 Stalingradvermißte, auf einem weiteren Friedhof ungefähr 36 000 verstorbene Gefangene, meist ebenfalls Stalingrader, in Massengräbern beigesetzt sein; die überwiegende Mehrzahl von ihnen ist bereits 1943 nach Abschluß der Schlacht um Stalingrad in den dortigen Sammellagern verstorben²⁸. Auf dem Friedhof von Georgjewk im Nordkaukasus liegen etwa 1000 verstorbene Kriegsgefangene in Einzelgräbern; außerdem soll es dort noch etwa 500 Massengräber geben, die bereits vor dem Oktober 1944 vorhanden waren. Bei Gorki östlich Moskau, wo schon sehr früh ein Sammellager war, liegen nach Heimkehrerberichten etwa 14 000 Kriegsgefangene verschiedener Nationalität in Massengräbern; ferner gibt es in den Wäldern der Umgebung noch andere Kriegsgefangenenfriedhöfe, die erst später angelegt wurden²⁹. Nördlich Kiew befindet sich ein Friedhof, der als „Hohlweg des Todes“ bezeichnet wird und noch 1949 belegt wurde; es handelt sich um einen Hohlweg von 6 m Breite und 4 m Tiefe; hier sollen vor allem seit dem Winter 1944/45 mindestens 20 000 Kriegsgefangene ihre letzte Ruhestätte gefunden haben. Von 1946 ab soll jedes Lager um Kiew einen eigenen Friedhof gehabt haben. In der Umgebung von Mingetschaur im Südkaukasus befinden sich mehrere Friedhöfe mit zusammen mehreren tausend Verstorbenen³⁰. Vor 1945, als es bei Morschansk nördlich Tambow-Woronesch mehrere Sammellager gab, wurden dort etwa 10 000 Kriegsgefangene begraben. Bei Nowo-Strojka im Ural wurden bei einem Lager vor 1945 etwa 1000 Kriegsgefangene und Zivilinternierte beerdigt. Auf einem Friedhof beim Lager Oranki bei Gorki sind etwa 14 000 Kriegsgefangene verschiedener Nationalität, darunter sehr viele Italiener, begraben worden³¹. Auf den Friedhöfen von Rustawi im Südkaukasus liegen etwa 12 000 bis 14 000 deutsche Kriegsgefangene begraben. Die Lagerfriedhöfe von Saporoshje im Donezbecken beherbergen etwa 6000 Gefangene; nördlich davon, so wird berichtet, ist im Industriegebiet ein Friedhof für Kriegsgefangene, auf dem etwa 20 000 Gefangene verschiedener Nationalität begraben liegen. Auf einem weiteren Friedhof in der Nähe soll ebenfalls eine sehr hohe Zahl verstorbener Kriegsgefangener liegen. Außerdem gibt es noch Friedhöfe bei zwei weiteren Lagern in der Nähe des Dnjepr, auf denen die beim Bau einer Straße von Saporoshje nach Melitopol verstorbenen Gefangenen beigesetzt wurden; eine Registrierung dieser Toten scheint nicht möglich gewesen zu sein wegen der hohen Sterblichkeit in den Jahren 1944/46. Es wird berichtet, daß in den Lagergruppen bei Sebastopol auf der Krim allein bis September 1947 etwa 20 000 Tote zu beklagen waren. Über die

²⁸ SdZ 1952 Nr. 8 S. 2. ²⁹ SdZ 1952 Nr. 9 S. 2.

³⁰ SdZ 1952 Nr. 10 S. 3 f. ³¹ SdZ 1952 Nr. 12 S. 2.

Sterblichkeit unter den Kriegsgefangenen im Lager Spassk bei Karaganda in Sibirien in den Jahren 1941/43 ist wenig bekannt geworden, da es nur vereinzelte Überlebende dieser Zeit gibt; es steht jedoch fest, daß sich bereits 1941 deutsche Kriegsgefangene dort befanden, die zum größten Teil den Strapazen erlegen sind; später sollen dort bis 1946 etwa 10 000 deutsche und rumänische Kriegsgefangene bzw. Zivilinternierte beerdigt worden sein. Bei dem Sammel- und Durchgangslager Tambow nordöstlich Woronesch wurden etwa 17 000 verstorbene Kriegsgefangene beigesetzt, und zwar Deutsche, Rumänen, Ungarn, Franzosen und Italiener. Ein Lagerhospital bei Tiflis im Südkaukasus hatte einen Friedhof, auf dem bis 1946 bereits etwa 3400 Tote lagen³². Ein großer Friedhof für deutsche Kriegsgefangene wurde etwa 100 km südlich Taschkent in Südsibirien angelegt; Heimkehrer berichten, daß dort etwa 14 500 Kameraden, überwiegend Stalingradgefangene, begraben wurden. In der Umgebung der Stadt Torzhok nordwestlich Moskau sind schätzungsweise 50 000 Kriegsgefangene in und nach dem Kriege beigesetzt worden. Nach der Meldung eines Pfarrers wurden auf einem Kriegsgefangenenfriedhof bei Tscherepowez nördlich Moskau 25 870 Tote beerdigt. Aus den Sammel- und Durchgangslagern von Wjasniki bei Gorki wurden etwa 40 000 Gefangene, meist in Massengräbern, beigesetzt³³.

Am Beispiel von 20 000 Kriegsgefangenen-Sterbefällen hat man untersucht, in welchen Jahren die Sterbeziffer am höchsten war. Aus einer dieses Ergebnis darstellenden kartographischen Zeichnung³⁴ ist zu ersehen, daß die Sterbefälle 1945 32,8 Prozent, 1946 28,4 Prozent, 1947 14,7 Prozent, 1948 7 Prozent betrug. Die Sterblichkeitsziffer war also 1945/46 sehr hoch. Besonders groß war diese Ziffer in den Sammel- und Durchgangslagern, weil die starke Konzentration von Kriegsgefangenen auf einem relativ kleinen Raum und die mangelhaften Lebensverhältnisse die Entstehung von Seuchen verursachten, denen dann viele Gefangene zum Opfer fielen.

Insgesamt sind etwa 600 Sammellager gezählt worden, in denen die Kriegsgefangenen zunächst gesammelt und aus denen die Überlebenden in etwa 5000 Kriegsgefangenenlager überführt wurden³⁵.

Wer die angegebenen Zahlen liest und erfährt, daß es Gefangenenlager gab, in denen anfangs täglich ungefähr 30 Gefangene starben, und diese Zahl mit der Gesamtzahl der Kriegsgefangenenlager vervielfältigt, kann „sich leicht ausrechnen, wie hoch die Todesziffer unter den deutschen Kriegsgefangenen in der Sowjetunion gewesen ist — und erhält damit eine Antwort auf die Frage, wo denn die vielen Hunderttausende geblieben sind, von denen nie Nachricht kam“³⁶.

³² SdZ 1952 Nr. 13 S. 3. ³³ SdZ 1952 Nr. 14 S. 2.

³⁴ SdZ 1953 Nr. 2 S. 4. ³⁵ SdZ 1953 Nr. 2 S. 4.

³⁶ SdZ 1952 Nr. 21 S. 2.

Betrachtet man das Vermisstenproblem nach den Gebieten, in denen sie zuletzt im Einsatz gestanden haben, so ergibt sich folgendes: Im Kampfraum Stalingrad³⁷ waren vom November 1942 bis zum 2. 2. 1943 etwa 223 000 Mann eingekesselt. Von diesen sind 100 000 gefallen, 30 000 wurden mit Flugzeugen herausgebracht, und etwa 93 000 gerieten in Gefangenschaft. Sowohl unter den 100 000 Gefallenen als auch unter den 93 000 Gefangenen befinden sich sehr viele, die noch als vermißt gelten, weil bis heute weder ihr Soldatentod noch ihre Gefangennahme bestätigt werden konnte. Von den Gefangenen sind schon in den Sammellagern etwa 65 Prozent gestorben, und zwar an Entkräftung und Krankheiten, infolge der übergroßen Strapazen, des Mangels an Nahrung und Medikamenten, und weil nach der Gefangennahme vielen der Lebenswille und die innere Widerstandskraft fehlten. Die Ausfälle auf den Transporten aus den Sammellagern in die Gefangenenlager betrugen wiederum 35 bis 45 Prozent unter den Überlebenden der Sammellager. Es kamen nur noch 18 000 Mann in die Gefangenenlager, und von diesen sind bald danach wiederum 12 000 gestorben, so daß ungefähr 93,5 Prozent der Stalingradgefangenen gestorben sind. Neben Beketowka, das schon erwähnt wurde, waren Dubowka und Krasno-Armajsk als Sammellager stark belegt; in Dubowka, das durchschnittlich 12 000 bis 15 000 Insassen hatte, sind 60 bis 70 Prozent der Gefangenen gestorben. Insgesamt wurden die Stalingradgefangenen in 10 Sammellagern untergebracht und von dort auf etwa 30 Gefangenenlager verteilt. Die Katastrophe überlebt haben etwa 6000, die fast alle heimgekehrt sind. Die Wahrscheinlichkeit, daß ein bis heute vermißter Stalingradkämpfer noch am Leben sein könnte, ist in Anbetracht der harten Kämpfe und der Umstände der Gefangenschaft sehr gering. Es gibt auch keine Anzeichen dafür, daß eine größere Zahl von Stalingradgefangenen „spurlos verschwunden“ wäre. — Von dem Zusammenbruch der deutschen Rumänienarmee³⁸ (24. bis 26. 8. 1944) wurden insgesamt 30 Divisionen betroffen. Von 400 000 bis 450 000 Mann gerieten etwa 200 000 in die Gefangenschaft, während die übrigen, soweit sie sich nicht noch durch abenteuerliche Flucht retten konnten, gefallen sind. Von den Gefangenen starben bereits in den etwa 50 großen Sammellagern mindestens 65 000 bis 70 000 Mann an Seuchen (Ruhr, Typhus, Fleckfieber); für Focsani z. B. werden 15 000 Tote geschätzt. Dem Sammellager Jassy waren zwei Lazarette angeschlossen, die durchschnittlich mit 7000 bis 8000 Mann belegt waren; innerhalb eines Jahres sollen in diesen beiden Lazaretten etwa 5000 bis 6000 verstorben sein. Auf dem Transport aus den Sammellagern nach der Sowjetunion und in der ersten Zeit nach der Ankunft in den sowjetischen Lagern sind wiederum viele gestorben. Es starben z. B. auf einem Transport von 1300 bereits 300; ein anderer Transport von

³⁷ SdZ 1953 Nr. 11 S. 3 f. ³⁸ SdZ 1953 Nr. 5 S. 1 f.

1800 Mann hatte bis zum Frühjahr etwa 500 an Seuchen Verstorbene zu verzeichnen. Unter den gefangenen Rumänienkämpfern waren also schon im ersten Jahre der Gefangenschaft beträchtliche Verluste zu buchen. — Bei der *Kurlandarmee*³⁹ waren vom Juli 1944 bis zur Kapitulation am 8. 5. 1945 bei den Endkämpfen in Estland, Lettland und Litauen, teilweise auch in Ostpreußen und auf der Halbinsel Hela, 65 Divisionen eingesetzt. Davon sind etwa 150 000 in Gefangenschaft geraten. Diese Gefangenen hatten zwar nicht so große Ausfälle wie die Stalingrad- und Rumänienarmee. Aber in den Sammellagern starben von 1944 bis 1947 immerhin über 40 000 Mann, z. B. in Insterburg bis Oktober 1945 4000 bis 6000 von 22 000 Gefangenen. — Als am 12. 1. 1945 die Sowjetarmee ihre Offensive gegen die deutsche *Polenfront* von Ostpreußen (Eydtkau) über Thorn, Posen, Czenstochau bis zu den Beskiden begann und Anfang März 1945 den Vorstoß von der Oder nach Berlin unternahm, standen ihr gegenüber insgesamt ungefähr 150 Divisionen⁴⁰. Nach den vorliegenden Unterlagen sind etwa 800 000 Mann in Gefangenschaft geraten, die in etwa 60 Sammelager kamen und später auf etwa 650 Kriegsgefangenenlager verteilt wurden. Bereits vor Beginn der Transporte in die Sowjetunion starben davon ungefähr 100 000 Mann. 70 000 kamen in polnische Lager, etwa 30 000 wurden sehr bald wegen Krankheit oder Arbeitsunfähigkeit entlassen. Annähernd 600 000 Gefangene wurden in Kriegsgefangenenlager in der Sowjetunion verbracht. Während der oft wochenlangen Transporte starben zweifellos nicht wenige Gefangene; jedoch sind Zahlenangaben hierüber nicht möglich. Die Verteilung der Gefangenen erfolgte so, daß knapp 8 Prozent nach Sibirien und rund 550 000 in das europäische Rußland kamen. Über 54 Prozent kamen in die Gebiete, in denen vorher der Krieg gewütet hatte und Wiederaufbauarbeiten zu leisten waren. Rund 58 000 Mann wurden in die Gefangenenlager an den West- und Osthängen des Ural verschickt. Die Sterblichkeit in den Lagern der ehemaligen Kampfgebiete war bedeutend größer als in den übrigen Lagern; sie betrug z. B. im Raum Orel-Woronesch 55 Prozent, in der Ukraine und im Donezgebiet 40 Prozent. In sibirischen Lagern betrug die Sterblichkeitsziffer 41 Prozent.

Ein Vergleich der Zahlen der in den genannten Kampfgebieten eingesetzten Divisionen mit den Zahlen der dort in Gefangenschaft Geratenen bietet auch einen ungefähren Einblick in die Verluste, die schon bei den Kämpfen selbst eingetreten sind.

In Jugoslawien wurden im Herbst 1945 alle noch lebenden Gefangenen registriert, und die Listen waren dem Deutschen Roten Kreuz zugänglich gemacht. Seit Januar 1949 sind alle Kriegsgefangenen aus Jugoslawien nach Hause entlassen; zurückgeblieben waren nur die sogenannten Strafgefangenen, deren Rest jedoch im März 1953 heimgekehrt ist. Nach

³⁹ SdZ 1953 Nr. 7 S. 4 f.

⁴⁰ SdZ 1953 Nr. 9 S. 3 f.

menschlichem Ermessen muß, wie eine amtliche Suchdienststelle erklärt, angenommen werden, daß die in Jugoslawien vermißten Soldaten, die seither kein Lebenszeichen gegeben haben, gefallen oder in Gefangenschaft gestorben sind. Aus Einzelberichten geht hervor, daß gerade in Jugoslawien viele in den Kämpfen mit Partisanen umgekommen sind.

Daß es in der Sowjetunion noch Schweigelager gibt, in denen noch größere Gruppen vermißter Kriegsgefangenen sind, wird zwar immer wieder gerüchtweise behauptet, ist jedoch keineswegs erwiesen. Wohl ist bekannt, daß einzelne Gefangene eine Zeitlang, vor allem in der Sperrzeit des Jahres 1950, nicht nach Hause schreiben konnten. Eine amtliche Stelle hat festgestellt, daß es Schweigelager im eigentlichen Sinne nicht gibt, wohl aber Straflager, deren Insassen keine Gelegenheit haben, an die Angehörigen zu schreiben. Seit Frühjahr 1947 war in den Kriegsgefangenenlagern allgemein Gelegenheit gegeben, ein Lebenszeichen zu geben. Die Zahl der bis dahin in ein Straflager verbrachten „Frühverurteilten“ dürfte nach den bisherigen Feststellungen relativ gering sein. Bisher wurde auch unter den Gefangenen, die bei den Kämpfen in Korea seit 1950 gemacht wurden, kein einziger vermißter Deutscher festgestellt, wie die Suchdienstzeitung entgegen wiederholten Gerüchten mehrfach erklärt hat. Das Bundesministerium für Vertriebene hat 1951 auf Anfrage folgendes geantwortet: „Es steht zu hoffen, daß im Laufe der Zeit sich die Zahl der bis jetzt festgestellten Kriegsgefangenen noch etwas erhöhen wird; jedoch kann nach Lage der Dinge kaum damit gerechnet werden, daß ein nennenswerter Teil der 1,4 Millionen vermißten Wehrmachtangehörigen, von denen die letzte Nachricht in die Jahre 1941 bis 1945 fällt, noch am Leben ist.“

Zieht man neben den dargelegten Umständen, unter denen unsere Vermißten in der Gefangenschaft, vor allem in den Sammellagern, verschollen sind, auch die Umstände der Kämpfe in Betracht, bei denen besonders an den Brennpunkten Rshew, Woronesch, Tscherkassy, Leningrad, Stalingrad, Ostpreußen, Berlin, Breslau usw. sehr viele gefallen sind, von deren Tod kein Überlebender mehr berichten kann, so wird man Scheuermann Recht geben müssen, wenn er schreibt: „Für die seit mehr als fünf Jahren vermißten Soldaten ist die Indizienreihe, die für den Tod spricht, in der Regel so schlüssig, daß es geradezu eines positiven Indizes für das Fortleben eines Vermißten bedarf, wenn die Todeserklärung verweigert werden soll⁴¹.“ „Es muß alles Menschenmögliche versucht werden, der Gefahr einer irrtümlichen Todeserklärung vorzubeugen... Doch darf man ungescheut sagen: Auch wenn von 1000, die für tot erklärt wurden, zwei oder drei schließlich doch wieder auftauchen, müßte die bisherige Verfahrensweise gebilligt werden; denn man kann um dieser zahlenmäßig geringen Irrtumsmöglichkeit willen nicht 997 Ehe-

⁴¹ Scheuermann, Ehen der Vermißten S. 360.

frauen die neue Eheschließung verweigern... Totale langjährige Verschollenheit begründet fast immer eine so hohe Wahrscheinlichkeit des Todes, daß diese durch hinzutretende Indizien, ... auch wenn diese nicht gerade schwerwiegend sind, zur moralischen Gewißheit erwächst. Im Jahre 1953 sprechen so viele Indizien für den Tod solcher Vermißter, daß es geradezu eines positiven Indizes für das Am-Leben-sein bedürfte, um überhaupt einen Zweifel am Ableben des Vermißten begründet erscheinen zu lassen.⁴² Bisher ist noch kein Fall bekanntgeworden, in dem ein von einer kirchlichen Stelle für tot erklärter Angehöriger der ehemaligen deutschen Wehrmacht später heimgekehrt wäre oder sich auf einmal aus Gefangenschaft gemeldet hätte. Zu beachten ist auch, daß das Risiko einer Putativehe infolge irrtümlicher Todeserklärung sich dadurch erheblich verringert, daß ungefähr die Hälfte der Vermißten nicht für eine kirchliche Todeserklärung in Betracht kommt, weil sie nichtkatholisch sind, und daß ein weiterer großer Anteil der Vermißten ausscheidet, weil es sich um Unverheiratete handelt oder um solche, deren Ehegattin schon gestorben ist oder nicht an die Eingehung einer neuen Ehe denkt.

Der zuständige Seelsorger wird also nicht bloß die an ihn herangetragenen Bitten der Frauen von Vermißten um Todeserklärung des Mannes und Zulassung zu einer neuen Heirat an die bischöfliche Behörde weiterleiten, sondern auch von sich aus bemüht sein, die Fälle, in denen die Frau eines Vermißten schon standesamtlich einen anderen Mann geheiratet hat, einer kirchlichen Regelung zuzuführen. Nicht ohne Grund ist in der Verfügung vom 30. 3. 1953 (KAA 1953 Nr. 79) ausdrücklich darauf hingewiesen worden, daß auch aussichtslos erscheinende Vermißtenfälle an die Behörde weitergeleitet werden sollen. In den Einzelfällen wird man dann prüfen, inwieweit positive Zweifel am Tode des Vermißten bestehen.

2. Die verschollene Frau

Die Umstände des Krieges und die Nachkriegsereignisse haben es mit sich gebracht, daß auch viele Zivilpersonen, namentlich Frauen und Kinder, verschollen sind. Bombenangriffe, Konzentrationslager, berüchtigte Praktiken in Heil- und Pflegeanstalten kosteten viele Menschenleben, ohne daß in allen Fällen Klarheit über den Tod der dabei verschollenen Personen gewonnen werden konnte. Bei der Umsiedlung der Ostvertriebenen und der Volksdeutschen aus den Ländern des Ostens und Südostens sind manche Personen verschollen; Schiffe mit Tausenden von Flüchtlingen sind in der Endphase des Krieges untergegangen. Zahlreich waren die Personen, die nach dem Osten verschleppt wurden und die Verbindung mit ihren Angehörigen verloren, weil auch diese heimatvertrieben wurden. Die Fälle werden besonders schwierig dadurch, daß

⁴² Scheuermann, Indizienbeweis 122 f., 124 f.

manche das allgemeine Wissen um die tatsächlichen Ereignisse betrügerisch ausnutzen, um eine Todeserklärung des verschollenen Ehegatten zu erreichen, und daß angeblich verschollene Frauen eine neue Ehe geschlossen haben und infolgedessen nicht mehr unter ihrem früheren Familiennamen aufzufinden sind⁴³. Die Erfahrungen der vergangenen Jahre auf diesem Gebiet haben Anlaß zu größter Vorsicht gegeben. Wir konnten ungefähr die Hälfte der verschollenen Frauen, deren kirchliche Todeserklärung beantragt war, ausfindig machen. In drei Fällen war die Frau angeblich auf einem der untergegangenen Flüchtlingsschiffe gewesen; und in allen drei Fällen stellten wir fest, daß diese Frauen nachher noch am Leben waren. Diese Sucharbeit verursacht in den meisten Fällen große Mühe und dauert in Einzelfällen mehrere Jahre. Einmal hatten wir nach dreijähriger Sucharbeit endlich die Anschrift einer verschollenen Frau ausfindig gemacht; als wir sie nun anschrieben, war sie unter der ermittelten Anschrift nicht zu finden. Da wir nun vermuteten, daß sie ihr Kind von etwa zwölf Jahren bei sich hatte, schrieben wir an den Ortspfarrer. Der fand die Frau und das Kind nicht, nahm aber unsere Anfrage mit auf das Konveniat und trug die Sache dort vor. Und nach kurzer Zeit teilte uns dann sein Nachbarpfarrer mit, daß sich die gesuchte Frau in seiner Pfarrei befinde und infolge einer Wiederheirat einen anderen Namen führe.

Sehr wertvoll für diese Nachforschungen sind die Heimatortskarteien der kirchlichen Wohlfahrtsverbände⁴⁴. Bei diesen sind, soweit möglich, die jetzigen Anschriften der Heimatvertriebenen aus den entsprechenden Gebieten oder Landsmannschaften gesammelt. Wir fragen bei diesen Stellen an, ob die verschollenen Personen, ihre Eltern oder Geschwister oder gegebenenfalls sonstige aus dem gleichen Ort, der gleichen Straße usw. stammende Personen dort registriert sind. Gewöhnlich können uns einige Personen aus dem gleichen Ort benannt werden; durch Anfrage bei diesen wurde es möglich, weitere Bekannte zu ermitteln und schließlich Nachrichten über das Schicksal der Verschollenen zu sammeln; auf diese Weise konnte in verschiedenen Fällen entweder eine Todesfeststellung auf Grund einwandfreier Zeugenaussagen oder eine kirchliche Todesfeststellung auf Grund der ermittelten Indizien erreicht werden. Einige Fälle blieben bis heute ungeklärt. In einem Falle war es sogar durch diese Sucharbeit möglich, sowohl den 1947 erfolgten Tod einer seit 1945 verschollenen Frau als auch die jetzigen Anschriften ihrer vier Kinder in wenigen Wochen festzustellen und dem Manne mitzuteilen. Von großem Nutzen war auch häufig die Auskunft, die uns vom Kindersuchdienst Hamburg-Altona gegeben wurde. In besonders schwierigen Fällen führte

⁴³ Vgl. Trier. Theol. Zeitschr. 56 (1947) 247/50.

⁴⁴ Die Anschriften derselben finden sich in KAA 1952 Nr. 64 und 1953 Nr. 52.

auch eine Suchanzeige in einer Zeitung, wie sie für einzelne Landsmannschaften der Heimatvertriebenen herausgegeben werden, zum Erfolg⁴⁵.

Wenn die im vorliegenden Falle angestellten Ermittlungen zu dem Erfolg führen, daß die kirchliche Todeserklärung sowohl der verschollenen Frau Antons als auch des vermißten Mannes der Berta ausgesprochen werden kann, ist die kirchliche Trauung des Paares möglich. Der Pfarrer möge jedoch nicht versäumen, auch die Vollmacht zur Absolution von den Zensuren nachzusuchen, die sich Anton nach can. 2319 CIC zugezogen hat. Sollte aber tatsächlich einer der beiden Toterklärten doch noch am Leben sein, so bleibt das durch die frühere Eheschließung begründete Eheband bestehen; es kann auch durch die kirchliche Todeserklärung nicht aufgelöst werden.

⁴⁵ In diesem Zusammenhang darf auch auf die Verfügungen bezüglich des Kathol. Kirchenbuchamts München 8, Preysingstr. 21, in KAA 1952 Nr. 17 und 112 und 1953 Nr. 51 hingewiesen werden. Für die Beschaffung von Urkunden aus den Ostgebieten sind dienlich die in KAA 1948 Nr. 224 und 1949 Nr. 163 angegebenen polnischen bzw. tschechischen Anschriften der kirchlichen Dienststellen. — Ferner sei auf die Verfügung vom 27. 7. 1952 (KAA 1952 Nr. 171) über die Eintragung der kirchlichen Todeserklärungen im Tauf- und Trauungsbuch verwiesen.

Neueres Schrifttum zur Geschichte und Frömmigkeit der orientalischen Kirchen

Von Dozent Dr. Karl Baus, Trier

An die Spitze unserer Übersicht möchten wir den Hinweis auf den Forschungsbericht stellen, den F. Dölger und A. M. Schneider über die Veröffentlichungen vorgelegt haben, die in den Jahren 1939 bis 1950 zur byzantinischen Geschichte, Literatur und Sprache erschienen sind¹. Hier werden mit der von der Berichterstattung in der Byzantinischen Zeitschrift her gewohnten Zuverlässigkeit auch die neuen Publikationen zur Religions- und Kirchengeschichte und zur theologischen Literatur der Byzantiner kritisch beleuchtet (S. 124/97). Gerade bei dieser Bibliographie wird faßbar, was man als Charakteristikum der neueren ostkirchlichen Literatur bezeichnen könnte, nämlich eine erfreuliche Hinwendung von einer mehr kirchenpolitischen Fragestellung zur Erforschung des innerkirchlichen Lebens der ostkirchlichen Gruppen.

Bei der engen Verbindung des staatlichen Lebens mit der religiösen Welt der Byzantiner ist natürlich eine genaue Kenntnis des erstgenannten Bereiches unentbehrlich. Darum seien hier einige Neuerscheinungen bzw. Neuauflagen genannt, die sich speziell mit ihm befassen. G. Ostrogorsky konnte seine erstmals 1940 erschienene Geschichte des byzantinischen Staates in zweiter Auflage vorlegen², die um fast 50 Seiten gewachsen ist und wie bisher der kirchenpolitischen Entwicklung große Aufmerksamkeit schenkt. Die zur Zeit wohl umfassendste neuere Darstellung der gesamtbyzantinischen Welt durch L. Bréhier hat nunmehr mit dem 3. Band ihre Vollendung gefunden³. Das Kirchenhistorische nimmt einen erfreulich breiten Raum ein; der 2. Band gibt S. 430/579 eine eingehende Verfassungsgeschichte der byzantinischen Kirche, der 3. stellt auf über 80 Seiten (S. 231/315) das religiöse Leben dar, seine Höhepunkte wie die Liturgie, die Heiligenverehrung und den Ikonenkult wie auch seine Entartungen im Aberglauben, in Astrologie und Traumdeutung. Schade, daß die Auswertung dieses objektiv geschriebenen Standardwerkes durch ein überkompliziertes Zitationssystem von Quellen und Literatur erschwert wird. Eine erste Einführung in Geschichte und Kultur von Byzanz will endlich die Gemeinschaftsarbeit mehrerer Forscher sein, die N. H. Baynes

¹ Dölger, Franz und Schneider, Alfons Maria: Byzanz. Bern: A. Francke AG. 1952. 328 S. br. 24,80 DM (Wissenschaftl. Forschungsber., hrsg. von K. Hönn, Bd. 5).

² Ostrogorsky, Georg: Geschichte des byzantinischen Staates. Mit 2 Karten im Text und 6 Karten auf Beibl. 2. Aufl. München: C. H. Beck 1952. XXII—496 S. Lwd. 42,— DM (Byzantinisches Handbuch I, 2).

³ Bréhier, Louis: Le monde byzantin. 1: Vie et mort de Byzance. Mit 4 Karten u. 12 Taf. Paris: A. Michel 1947. XXI—602. — 2: Les institutions de l'empire byzantin. XVIII—631. Ebd. 1949. — 3: La civilisation byzantine. Mit 24 Taf. XXV—627 S. Ebd. 1950 (L'évolution de l'humanité 32, 1—3).

und H. St. L. B. Moss betreut haben⁴. Darin hat H. Grégoire nicht ohne subjektiven Einschlag die Geschichte der byzantinischen Kirche behandelt (S. 86/136), während H. Delehaye eine gedrängte aber inhaltsreiche Charakteristik des byzantinischen Mönchtums beisteuerte (S. 137/65). Eine von N. H. Baynes zusammengestellte Bibliographie (S. 392/421) und die beigegebenen Zeittafeln der oströmischen Kaiser empfehlen dieses Werk besonders für den Studenten.

Ebenfalls eine „erste Einführung“ (S. 5) in Geschichte und gegenwärtige Lage der orientalischen Kirchen wird dem Professor am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom, W. de Vries, verdankt⁵. Der erste Teil des Werkes, das zunächst in italienischer Sprache erschien, sucht die Entstehung der ostkirchlichen Gruppen aus den verschiedenen geschichtlichen Faktoren verständlich zu machen, unter denen den christologischen Kämpfen und dem Prinzip des Staatskirchentums besonderes Gewicht beigemessen wird. Im Vordergrund steht die Darstellung der kirchenpolitischen Verhältnisse, während die historische Entwicklung des innerkirchlichen Lebens (Liturgie, Mönchtum, Askese und Mystik, Volksfrömmigkeit) kaum gestreift wird. Den die Wirklichkeit nicht exakt wiedergebenden Ausdruck „Caesaropapismus“ als Kennzeichnung des byzantinischen Staatskirchentums sähe man gerne vermieden⁶, ebenso die Wendung, die ohne Einschränkung vom Ehrgeiz des byzantinischen Patriarchen als Motiv seiner Kirchenpolitik spricht (S. 75). S. 83 vermißt man unter den Literaturangaben zum Schisma des Photius die Arbeit von F. Dvornik⁷, S. 129 wäre doch ein Hinweis auf einige Literatur zum Berg Athos erwünscht. Den Akzent legt der Verf. offensichtlich auf den 2. Teil, der eine sehr wertvolle Übersicht über die jetzige Lage der orientalischen Kirchen gibt, wie sie u. W. in solcher Exaktheit augenblicklich in deutscher Sprache sonstwo nicht geboten wird. Wenn die Entwicklung des innerkirchlichen Lebens in die Darstellung eingearbeitet und wenn der allzu schmucklose, mit seinen kurzatmigen Sätzen ermüdende Stil etwas aufgelockert würde, könnte das sonst ausgezeichnete Buch das Kompendium für den deutschsprachigen Theologiestudenten werden, das ihn in das geschichtliche Verständnis der Ostkirche einführt. Allerdings müßte dafür auch der Preis wesentlich gesenkt werden.

C. Lagier konnte nach längerer Pause seine Geschichte des christlichen Orients mit dem 2. Bande fortsetzen, der die 3½ Jahrhunderte von Photius bis zum 4. Kreuzzug umfaßt⁸. Die Darstellung ist stets anregend und farbig,

⁴ Baynes, Norman and Moss, H. St. L. B.: Byzantium. An introduction to East-Roman civilisation. Oxford: Clarendon Press 1949. Mit 48 Taf. und 2 Karten. Lwd 13,95 DM.

⁵ de Vries, Wilhelm, SJ.: Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart. Würzburg: Augustinus-Verlag 1951. 263 S. mit Kartenskizze. Kart. 12,50 DM (Das östliche Christentum. N.F. Heft 12).

⁶ Vgl. F. Dölger: Byz. Z. 42 (1942) 284.

⁷ Dvornik, Francis: The Photian schism. History and legend. Cambridge: University Press 1948. XIV—504 S. oder die französ. Übersetzung die als 19. Bd. der Sammlung Unam Sanctam unter dem Titel Le schisme de Photius in den Editions du Cerf, Paris 1950, erschien (662 S.).

⁸ Lagier, Charles: L'Orient chrétien. De Photius à l'empire latin de Constantinople. Paris: Bureau de l'oeuvre d'Orient 1950. XII—609 S. mit 4 Karten.

die Farben allerdings sind oft den Werken führender französischer Byzantinisten wie Schlumberger, Diehl, Rambaud und Jugie, entliehen, was L. aber jeweils gewissenhaft vermerkt. Ein Mangel der Arbeit liegt in dem Verzicht, ein Einteilungsprinzip für den Ablauf des kirchengeschichtlichen Geschehens in diesem selbst zu finden, als Orientierung dienen die Regierungszeiten der einzelnen Herrscher bzw. Dynastien, so daß das Kirchenpolitische allzusehr in den Vordergrund rückt.

Ein besonderes Gewicht kommt dem Buch von E. Benz zu, das den Beziehungen des Protestantismus zur Ostkirche von der Reformation bis zur Gegenwart gewidmet ist⁹. Es erscheint in der Reihe „Orbis Academicus“, die, ein ebenso mutiges wie anerkennenswertes Unternehmen des Verlages K. Alber in Freiburg, als umfassende Sammlung einer Problemgeschichte der verschiedenen Wissenschaftszweige gedacht ist. B. ist der erste protest. Kirchenhistoriker, der eine solche problemgeschichtliche Darstellung seines Themas unternimmt, für die er aber durch zwei bedeutsame Teilarbeiten¹⁰ vorbereitet war. Der Grundkonzeption des „Orbis Academicus“ entsprechend galt es, durch wohlerrungene Auswahl aus dem Schrifttum der Protestanten, die sich von der Reformation an mit dem Problem der Ostkirche befaßten, und durch einen verbindenden, aber zugleich aufhellenden und kritisch stellungnehmenden Text den Wandel der Einstellung zur Ostkirche sichtbar zu machen. B. ist dieser Doppelaufgabe in ausgezeichneter Weise gerecht geworden. Bei der Lektüre des Werkes ist man ebenso beeindruckt von der Sicherheit, mit der die charakteristischen Texte ausgehoben wurden, wie angenehm berührt von der Objektivität des Urteils, mit dem die betr. Schriftsteller in einen größeren geschichtspragmatischen Zusammenhang eingeordnet werden. Man hat kaum Veranlassung, diesem Urteil gegenüber einmal Vorbehalte zu machen; so wäre es z. B. treffender, schon im Untertitel des Werkes zu sagen, daß es in der Hauptsache doch die deutsche protestant. Geschichtsschreibung ist, die untersucht wird. Man wird wohl auch etwas überrascht sein über die Selbstverständlichkeit, mit der Franz von Baader (S. 151/60) dieser Geschichtsschreibung zugerechnet wird. Und man könnte schließlich auch den Einfluß des Harnackschen Bildes von der Ostkirche vor allem auf die kathol. Öffentlichkeit (S. 230) für überschätzt halten. Als Ganzes ist der Wurf sicher gelungen. Die schönste Wirkung, die man dem Buch wünschen kann, wäre wohl die, daß alle zukünftige Forschungsarbeit auf diesem Gebiet von jenem ökumenischen Geist getragen würde, der dem von Benz selbst S. 364/75 entworfenen Programm einer wissenschaftlichen Ökumenik spürbar zugrunde liegt. Möge der Band, den der „Orbis Academicus“ der Geschichte der Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Ostkirche zugedacht hat, von gleichem Range sein.

⁹ Benz, Ernst: Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart. Freiburg/München: Karl Alber 1952. XII—424 S. mit 17 Abb. Lwd. 25,— DM (Orbis Academicus. Problemgeschichte der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen, Abt. Protest. Theologie).

¹⁰ Benz, Ernst: Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche. Marburg 1949. — Ders.: Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche. Die russ. Kirche und das abendländische Christentum im Zeitalter der Heil. Allianz. Wiesbaden 1950 (Unserer Zeitschr. leider nicht zur Besprechung zugegangen).

Einen besonders breiten Raum im ostkirchlichen Schrifttum der Gegenwart nimmt begreiflicherweise die russische Kirche in Vergangenheit und Gegenwart ein. Da Selbstdarstellungen aus orthodoxer Feder erhöhten Wert zukommt, sei hier noch auf ein schon etwas länger zurückliegendes Werk aufmerksam gemacht, das einen besonders instruktiven Einblick in Werden und Wesen der russischen Orthodoxie vermittelt. Es ist N. Zernovs Buch „The Russians and their church“¹¹; für Leser englischer Zunge geschrieben, bevorzugt es auch in seinen Literaturangaben englischsprachige Werke. In seinen letzten drei Kapiteln: Die Christen und die Gottlosen; Die russ. Kirche und der christl. Westen; Die Sendung der russ. Kirche, hat es viel Gültiges zu sagen. — Einige Teilprobleme behandelt eine von E. Benz herausgegebene Gemeinschaftsarbeit¹², in der H. Schaefer der historischen Entwicklung der Beziehungen von Kirche und Staat in Rußland nachgeht (S. 7/21), L. Müller die Stellungnahme der russ. Theologie und Philosophie zum Protestantismus schildert (S. 21/58) und R. Schneider vom Wesen der ostkirchlichen Eucharistie spricht (S. 141/72): Von besonderer Bedeutung scheint der Beitrag des Herausgebers über Menschenwürde und Menschenrecht, dessen Herzstück (S. 63/78) zeigt, in welchem bisher nicht beachtetem Ausmaß die Missionstätigkeit der russ. Kirche zur Verbreitung des christlichen Menschenbildes beigetragen hat.

Was man bisher für das Studium der russ. Kirchengeschichte in deutscher Sprache auf den äußerst knappen Grundriß von N. Bonwetsch (1923) und die etwas ausführlichere, aber aus zweiter Hand geschöpfte und unvollendet gebliebene Darstellung von E. Schick¹³ angewiesen, so besitzen wir jetzt aus der Feder von A. M. Ammann SJ., Professor für slawische Kirchengeschichte am Päpstl. Oriental. Institut in Rom, ein Werk, das in bisher nicht gebotener Ausführlichkeit ein auf den Quellen ruhendes Bild der russischen Kirche von ihren Anfängen im Kiewer Rus-Reich bis zu ihren Schicksalen im Sowjetstaat zeichnet¹⁴. Zwar nennt der Verf. seine Arbeit, die schon 1942 in italienischer Sprache unter dem Titel „Storia della chiesa russa“ erschien, allzu bescheiden einen „Abriß“ der ostslawischen Kirchengeschichte; aber nicht nur ihr Umfang, sondern die jedem Kapitel vorangestellte Literatur, getrennt nach Quellen und Bearbeitungen, die auf fast jeder Seite gebotenen Quellenbelege, die ständig, wenn auch diskret geführte Auseinandersetzung mit der neueren Forschung über Einzelfragen, die zahlreichen im Text und am Schluß des Buches beigefügten genealogischen Tabellen machen sie zu einem echt wissenschaftlichen Handbuch, das für die nächste Zukunft jedem Forscher und jedem Studierenden dieses Spezialgebietes unentbehrlich sein wird. Es ist zu begrüßen, daß A. den Rahmen seiner Darstellung möglichst weit spannt; alle Gebiete des slaw. Ostens, in denen sich einmal der Einfluß russ. Orthodoxie im Laufe der Jahrhunderte entscheidend geltend machte, sind miteinbezogen,

¹¹ Zernov, Nicolas: The Russians and their church. London: Society for promoting Christian knowledge 1945. 193 S.

¹² Die Ostkirche und die russ. Christenheit. In Zusammenarbeit mit Hildeg. Schaefer, L. Müller, R. Schneider herausg. von E. Benz. Tübingen: Furcht-Verlag 1949. 175 S. geb. 3,80 DM.

¹³ Schick, Erich: Kirchengeschichte Rußlands in den Grundzügen. I. Teil: Von den Anfängen bis zur Zeit Peters des Großen. Basel: H. Majer. 1945. 288 S.

¹⁴ Ammann, Albert. M., SJ.: Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte. Wien: Herder-Verlag 1950. XVI-748 S. Lwd. 26,— DM.

wie Litauen, Polen und die Ukraine. Der Nachdruck ist auf die äußere Geschichte gelegt; das innerkirchliche Leben ist zwar in vielen Einzelheiten verwertet, aber es ist z. B. der Entwicklung des russ. Mönchtums oder dem volksfrommen Brauchtum keine zusammenhängende Behandlung in größeren Kapiteln zuteil geworden, wie dies sonst in einem „Handbuch“ üblich ist. A. weiß selbst um diese Lücke, und man wünscht ihm von Herzen, daß er den geplanten 2. Band, der eine „Geschichte der kirchlichen Kultur“ (Vorwort S. V) bringen soll, vollenden kann. Besonders dankbar ist man für die eindrucksvolle Schilderung der Schicksale der russ. Kirche im Sowjetstaat (S. 594/669), die an Sachkenntnis, Selbständigkeit des Urteils und Mut in der Kennzeichnung einzelner Vorgänge und Persönlichkeiten zum Besten gehört, was man zu diesem Thema lesen kann. Vielleicht wäre es doch angebracht, auch zu diesem Kapitel das Wichtigste an Quellen und Literatur in einer sicher notwendig werdenden Neuauflage nachzutragen.

Für einen der wichtigsten Faktoren innerkirchlichen Lebens, das russ. Mönchtum, ist die eben gekennzeichnete Lücke bereits durch einige neuere Veröffentlichungen weitgehend ausgefüllt. Hier sind einmal die Vorlesungen zu nennen, die der Leiter der Abteilung für slawische Studien am Institut Catholique in Paris, M.-J. Rouët de Journal, in der Bibliothèque historique des Verlages Payot herausgegeben hat¹⁵. Ein 1. Teil gibt eine allgemeine Übersicht über die Entwicklung des russ. Mönchtums, angefangen von seinen Wurzeln im orientalischen Mönchtum und seiner ersten Organisation auf russ. Boden über seine Hochblüte im 15. und 16. Jahrh. bis zu seinen Beziehungen zum Zarentum. Im 2. Teil werden in kleinen Monographien die wichtigsten historischen Zentren des russ. Mönchtums beschrieben: das Kiewer Höhlenkloster, das Dreifaltigkeitskloster bei Moskau, das Soloveckikloster am Weißen Meer, das Alexander-Newskij-Kloster in Petersburg, die Optina-Einsiedelei bei Koselsk und schließlich die russ. Niederlassungen auf dem Athos. Ein knapper Überblick über die Gegenwartslage des russ. Mönchtums schließt das kenntnisreiche und geistvolle Buch, das durch mehrere Bildtafeln bereichert ist. Die umfassendste Bearbeitung der Geschichte des russ. Mönchtums verdanken wir Igor Smolitsch, die soeben als Doppelheft der Reihe „Das östl. Christentum“ erschienen ist¹⁶. Es ist Sm. vergönnt gewesen, eine jahrelange Beschäftigung mit diesem Fragenkomplex nunmehr erfolgreich abzuschließen. Schon vor dem letzten Kriege schenkte er uns eine Einführung in Leben und Lehre der Starzen, die der Verlag Hegner dankenswerterweise vor kurzem wieder in einer 2. Aufl. zugänglich machte¹⁷. Die ebenfalls schon 1939 erschienene Studie über das altruss. Mönchtum ist nun mit einigen Verbes-

¹⁵ Rouët de Journal, M.-J., SJ.: Monachisme et monastères russes. Paris: Payot 1952. 217 S. mit 8 Bildtaf. 750,— ffrs.

¹⁶ Smolitsch, Igor: Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen 988—1917. Würzburg: Augustinus-Verlag 1953. 556 S. kart. 36,— DM, Lwd. 38,— DM. (Das östliche Christentum, N. F. Heft 10/11.)

¹⁷ Smolitsch, Igor: Leben und Lehre der Starzen. 2. Aufl. Köln/Olten: Jak. Hegner 1952. 248 S. kart. 16,— DM. Einen Ausschnitt aus der Welt des Starzentums, nämlich die „Briefe vom christlichen Leben“ Theophans des Klausners (Moskau 1860) mit einer knappen Einleitung bietet von Bubnoff, Nicolai: Russische Frömmigkeit, Briefe eines Starzen. Wiesbaden: Metopen-Verlag 1947. 179 S. geb. 6,80 DM.

serungen in das vorliegende Werk übernommen worden. Ein Quellen- und Literaturverzeichnis von rund 35 Seiten zeigt, auf welchem Fundament das Werk ruht: was an gedrucktem Quellenmaterial z. Z. erreichbar war, ist auch verwertet worden. Das russ. Mönchtum auf dem Athos und das der westruss. Gebiete sind in der Darstellung fast unberücksichtigt geblieben, weil die Entwicklung hier von anderen als innerrussischen Faktoren abhing. Der gewaltige Stoff gliedert sich von innen her in drei große Perioden auf: die erste umfaßt die Anfänge und die Blüte im 15. und 16. Jahrhundert; mit dem 16. Jh. beginnt die Periode der Verweltlichung, die noch die Auseinandersetzung mit dem Raskol in sich schließt; die Geschichte des Mönchtums der beiden letzten Jh. bis zum Schicksalsjahr 1917 ist Inhalt der letzten Periode. Wenn auch der Verf. wohl kaum eine wichtige Lebensäußerung des russ. Mönchtums übersieht und eine Fülle von Detailwissen in seine Darstellung verarbeitet, so ist er doch zwei Spezialfragen mit besonderer Hingabe nachgegangen; die erste ist die klösterliche Wirtschaftsgeschichte, für die eine Sonderpublikation geplant war, die aber nun in vorliegendem Werk verwertet wird; sie verlangt mit Recht besonders für die 2. Periode eine eingehendere Behandlung, da die Klosterkolonisation und die mit ihr zusammenhängende wirtschaftliche Expansion der Klöster das Charakteristikum des damaligen russ. Mönchtums sind. Ähnliche Sorgfalt wird der 2. Frage zuteil: der Mönchsfrömmigkeit im weitesten Sinn, d. h. den verschiedenen asketischen Schulen der einzelnen Epochen, den Auseinandersetzungen mit dem Raskol, dem Starzentum und dem jeweiligen Niederschlag der Mönchsfrömmigkeit in der asketischen und hagiographischen Literatur. Mit den reichen Quellen- und Literaturangaben, mit seinen detaillierten Tabellen im Text und im Anhang des Buches und mit den eingehenden Indices wird Sm.s Werk denselben Rang einnehmen wie Ammanns ostslawische Kirchengeschichte: es wird für lange Zeit das Handbuch und Nachschlagewerk über das russ. Mönchtum bleiben. Als glückliche Illustration dazu wird man die Sammlung altrussischer Heiligenlegenden bezeichnen dürfen, die der Verlag Die Waage in Zürich gleichzeitig in vornehmster Ausstattung herausbringt¹⁶. Es ist die erste Auswahl dieser Art in einer westeuropäischen Sprache. Der Herausgeber, E. Benz, schreibt dazu eine gediegene Einführung, die das Eigenständige im russ. Heiligentypus sachkundig und scharf herausarbeitet. Die Legenden sind in fünf Gruppen zusammengefaßt: Gegenstand der ersten Gruppe sind die früh russ. Heiligenviten des 11. Jhs., die W. Fritze übersetzt hat. Die Einführung zu den nächsten vier Abteilungen: Erzählungen des Kiewer Paterikons, Viten aus dem 13. bis 15. Jh., Moskauer Heilige des 16. und 17. Jhs. und sog. Märchenlegenden, schrieb Prof. Tschizewskij, von dem auch die Übersetzung der meisten Stücke dieser vier Gruppen stammt. Ihr liegen die jeweils besten erreichbaren kritischen Texte zugrunde. Sachliche Erläuterungen sind in einem eigenen Anmerkungsstück zusammengefaßt, die mit feinstem Verständnis ausgewählten Bildbeigaben unterstützen das Eindringen in diese jetzt neuerschlossene Welt. S. 443 wäre neben Delahaye — so statt Delahaye, das in unserer Literatur ebenso unausrottbar scheint wie

¹⁶ Benz, Ernst (Herausgeber): Russische Heiligenlegenden. Übersetzt und erläutert von G. Apel, E. Benz, W. Fritze, A. Luther und D. Tschizewskij. Zürich: Die Waage 1953. 524 S. mit 48 Abb. Lwd. 29,75 DM (Auslieferungsstelle für Deutschland: INKO-Glebel, Walldorf bei Frankfurt a. M., Farmstraße 9).

Origines für Origenes — unbedingt H. Günter, *Psychologie der Legende* (Freiburg 1949) zu nennen, der eine Fülle von Beobachtungen gerade zum Märchenmotiv in der Legende bietet. S. 502 Anm. 2 zu S. 141 müßte für die Vita des hl. Sabbas jetzt doch wohl die kritische Ausgabe von E. Schwartz in den Texten und Untersuchungen Bd. 49, 2 (Leipzig 1939) benützt werden. S. 507: Das Buch von I. Smolitsch, *Leben und Lehre der Starzen* ist 1952 in 2. Aufl. im Hegner-Verlag Köln/Olten erschienen.

Wie bei dem eben genannten Werk haben sich auch für die deutsche Gesamtausgabe der Werke Wl. Solowjews katholische, evangelische und orthodoxe Christen zu einer Gemeinschaftsarbeit zusammengefunden, als deren erste Frucht der E. Wewel-Verlag in Freiburg i. Br. Band VII mit den Schriften zur Erkenntnistheorie, Ästhetik und Philosophie der Liebe vorlegen kann¹⁹. Die Ausgabe wird acht Bände umfassen, darüber hinaus sind noch drei Ergänzungsbände geplant, unter diesen eine Biographie Sol.s, die der Herausgeber selbst, Wl. Szykarski, vorbereitet. Wenn Fedor Stepuns Wort gilt, durch niemand anderen könne der Westeuropäer in die Tiefe des russ. Geistes so direkt und allseitig eingeführt werden wie durch Sol., dann verdient diese Gesamtausgabe die Beachtung aller, denen die Kenntnis der russ.-christl. Geisteswelt ein Anliegen ist. Das Denken Sol.s bietet aber auch sachlich und formell soviel Ursprüngliches und Erfrischendes, daß man etwa eine Abhandlung wie die über das Lebensdrama Platons (S. 275/334) nur mit Entzücken lesen kann. Auf Schmiegsamkeit und Durchsichtigkeit der Sprache hat der Übersetzer — für den vorliegenden Band VII ist es nur der Herausgeber — größte Sorgfalt verwandt.

Bei der nun folgenden Besprechung der mehr frömmigkeitsgeschichtlich orientierten Literatur möchten wir auf die 3. Aufl. des *Compendium Theologiae Orientalis* von M. Gordillo SJ.²⁰ hinweisen, das vor allem dem Theologiestudenten gute Dienste leisten kann, da es vorzüglich einführt sowohl in die verschiedenen orientalischen Teilkirchen (mit sehr willkommener Statistik!) wie auch in die wichtigsten Quellen der ostkirchlichen Theologie. Exakte, bis auf die jüngste Gegenwart ergänzte Literaturhinweise erhöhen den Wert des Buches. In seiner sachlichen Herausarbeitung der Unterscheidungslehren kathol. und ostkirchlicher Theologie gibt es gerade dem Studenten eine viel gediegenere Grundlage als etwa J. Tycka's „Wege östlicher Theologie“²¹, das den „großen, bewegenden, geistigen Mächten... die östliches Denken bestimmen..., in großen Linien“ nachgehen will (Vorwort S. 9). Das Buch ist gekennzeichnet durch eine gewisse Überschwenglichkeit und Verschwommenheit des Ausdrucks, die es in die Nähe jener romantischen Ostkirchenschwärmerei rückt, vor der E. Benz in seinem obengenannten Werk mit Recht warnt. Man lese die Kapitelüberschriften: der Logosgedanke als Mitte ägyptischer Theologie;

¹⁹ Solowjew, Wladimir: *Erkenntnistheorie, Ästhetik, Philosophie der Liebe*. Übersetzt von Wl. Szykarski. Freiburg i. Br.: Erich Wewel Verlag 1953. 449 S. br. 20,— DM, Lwd. 23,50 DM, bei Subskr. br. 17,— bzw. 20,— DM (Band VII der deutschen Gesamtausgabe der Werke von Wl. Sol., hsg. von Wl. Szykarski u. a.).

²⁰ Gordillo, Mauricius, SJ.: *Compendium Theologiae Orientalis*. Ed. tertia. Rom: Pontif. Instit. Orient. Stud. (Piazza S. Maria Maggiore 7) 1952. XX-318 S.

²¹ Bonn: Verlag der Buchgemeinde 1946. 205 S. geb.

der Enthusiasmus syrischen Denkens; Hoheit und Nähe im byzantinischen Geisteskreis; ostslawische Universalität und Apokalyptik. Viele Formulierungen machen nicht den Eindruck, als seien sie in entsagungsvoller Arbeit aus den Quellenwerken der griech. und syr. Väter gewonnen worden. Das Mißtrauen gegen die Formulierungen des Buches wird erhöht durch eine wirklich zu weit gehende Ungenauigkeit und Fehlerhaftigkeit in Zahlen- und Literaturangaben. Die gleichen Bedenken gegen eine übersteigerte Ostromantik drängen sich auf bei der Lektüre des Werkes über die ostkirchliche Mystik²². Demgegenüber wirken Arbeiten orthodoxer Verfasser über die gleichen Fragen erfrischend sachlich und besonnen, wie etwa der Abriß der orthodoxen asketischen und mystischen Theologie aus der Feder eines ostkirchl. Mönches²³ oder das ganz und gar aus den primären Quellen gearbeitete Buch von Wl. Lossky über die ostkirchl. Mystik²⁴, wenn auch gegenüber manchen seiner Urteile über die Frömmigkeit der römischen Kirche Vorbehalte angebracht sind. Von orthodoxer Sicht her ist auch die knappe Darstellung der ostkirchl. Anthropologie durch Basil. Zenkowsky geschrieben, die sich vor allem auf das Chalkedonense und Maximus Confessor stützt²⁵. Schließlich sei noch auf die Neuauflage zweier schon anerkannter Arbeiten hingewiesen: G. Wunderles Studie zur Psychologie des hesychastischen Gebetes ist in erweiterter Form als Heft 2 in die Neue Folge „Das östliche Christentum“ übernommen worden (Würzburg: Augustinus-Verlag) und P. Chrysol. Schollmeyer hat die Neuaufl. der von seinem verstorbenen Ordensbruder Kilian Kirchhoff übersetzten Hymnen Symeons des Theologen betreut, der der Verlag Kösel in seiner Hochland-Bücherei einen verdienten Platz gegeben hat²⁶.

Von einer gewissen romantischen Schwärmerei ist jüngst der Bezirk bedroht, der von jeher als betonter Ausdruck ostkirchlicher Frömmigkeit galt: die Ikonenmalerei. Man wird sich auch hier ihre Geschichte erzählen und ihr Wesen am besten von Männern deuten lassen, denen die Welt der Ikonen von innen her vertraut ist. Der Urs Graf-Verlag war gut beraten, als er ein Standard-Werk über den Sinn der Ikonen zwei orthodoxen Gelehrten anvertraute²⁷. Wl. Lossky sucht darin in einem einleitenden Aufsatz die ortho-

²² Tyciak, Julius: Morgenländische Mystik. Charakter und Wege. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1949. 162 S. Hlwd. 6,50 DM.

²³ Orthodox spirituality. An outline of the orthodox ascetical and mystical tradition. By a monk of the Eastern church. London: Soc. for promoting Christian knowledge 1945. 104 S. Lwd. 5/-.

²⁴ Lossky, Wladimir: Essai sur la théologie mystique de l'Orient. Paris: Aubier 1944. 249 S. br.

²⁵ Zenkowsky, Basilius: Das Bild vom Menschen in der Ostkirche. Aus dem Russ. übers. von Hel. Strauß. Stuttgart: Evangel. Verlagswerk 1951, 68 S. kart.

²⁶ Symeon der Theologe: Licht vom Licht. Hymnen. Deutsch von Kilian Kirchhoff. Mit einem Nachwort von Chrysol. Schollmeyer. 2. Aufl. München: Kösel-Verlag 1951. 310 S. Lwd. 12,50 DM.

²⁷ Ouspenski, Leonid und Lossky, Wladimir: Der Sinn der Ikonen. Bern und Olten: Urs Graf Verlag 1952. 222 S. Lexikonform. mit viel, Zeichnungen und 58 Taf., darunter 12 farb. Lwd. 56,— DM. — Eine anspruchlosere Arbeit von A. Alexej Hackel über die Ikonen liegt jetzt auch in französischer Übersetzung vor, die Dom. Th. Belpaire OSB. vom Unionskloster Chevetogne besorgte: Les Icones dans l'église d'Orient. Avec une introduction de Daniel Rops. Freiburg i. Br.: Herder 1952. 31 S. und 16 Farbt. geb. 8,— DM.

doxe Auffassung der „Tradition“ darzulegen, zu der nach ihm auch die ikonographische Überlieferung zu rechnen ist. L. Ouspensky gibt anschließend zunächst einen reich dokumentierten Überblick über die historische Entwicklung der Ikonenmalerei, in dessen Mittelpunkt er die Hochblüte dieser Kunst auf russ. Boden im 14. bis 16. Jh. stellt. Ein sehr instruktives Kapitel über die Technik der Ikonenmalerei leitet zum Hauptteil über, der die wichtigsten Typen vor allem der russ. Ikonen bespricht. Die beiden Bearbeiter folgen dabei dem Kanon, wie er sich für die ostkirchliche Ikonostasis herausgebildet hat. Die jeweiligen Erläuterungen sind von wohlthuender Objektivität, weil sich die vorgetragenen Deutungen stets auf die Gedankenwelt der Väter stützen. Ein hervorragendes Illustrationsmaterial, angefangen von der einfachen Zeichenskizze bis zur mit peinlichster Sorgfalt wiedergegebenen Farbtafel macht das Werk zu einer der edelsten Gaben, die uns von der wissenschaftlichen Ikonenforschung in letzter Zeit geschenkt wurde.

Ius und usus iuris im Eherecht

Von Prof. P. Dr. Gerard Oesterle O.S.B., Rom

Die Schriftleitung dieser Zeitschrift sprach den Wunsch aus, zu dieser wichtigen Frage Stellung zu nehmen und eine Antwort zu geben auf den Rechtszweifel: können und dürfen wir im Eherecht einen wirklichen Unterschied machen zwischen *ius* und *usus iuris*? Mit andern Worten: kann ein Bräutigam naturrechtlich, also ohne die Gültigkeit der Ehe zu gefährden, seiner Braut erklären: ich gebe dir das Recht, den ehelichen Verkehr zu verlangen, ich verweigere dir aber den Gebrauch des Rechts? Oder kommt im wirklichen Eheleben (wie es gelebt wird und nicht, wie es gedacht wird) die Verweigerung der ehelichen Pflicht einer Verweigerung des Rechtes gleich? Das ist der Gegenstand der Kontroverse, wie sie in unserer Iurisprudenz geführt wird. Die einen erklären: auch im wirklichen Eheleben schließt die Verweigerung der ehelichen Pflicht nicht das Recht auf den Verkehr aus; die anderen dagegen sind der Ansicht: im wirklichen Eheleben bedeutet die Verweigerung des ehelichen Verkehrs eine Verweigerung des Rechtes; denn, so sagen sie, das eheliche Recht besteht wesentlich im Rechte, die Ehe auch wirklich zu gebrauchen. Was nützt in der Ehe das Recht, wenn der Gebrauch des Rechtes verweigert wird? Es scheint ein Spielen mit Worten zu sein. Es ist selbstverständlich, daß auf anderen Gebieten ein wesentlicher Unterschied besteht zwischen Recht und Gebrauch des Rechtes. Im Besitzrecht muß dieser Unterschied gemacht werden. Um von anderen Rechtsbüchern zu schweigen, verweise ich auf den Kodex. Nach can. 580, besitzen die Professoren mit einfachen Gelübden das Eigentumsrecht auf ihr Vermögen, müssen aber auf den Gebrauch und Nießbrauch verzichten; der Benefiziat ist nicht Eigentümer des Benefizialvermögens, hat aber den Nießbrauch davon (can. 1472 ff.).

In diese Kontroverse griff indirekt Papst Pius XII. ein. Am 29. Oktober 1951 hielt der Papst an die Vertreterinnen des Verbandes katholischer Hebammen

eine ganz bedeutungsvolle Ansprache¹. In n. 29 bemerkt Pius XII.: *Magna praeterea quaestio nostro tempore movetur, utrum et qua ratione officium acceptandi prompto animo onera matris congruere possit cum usu matrimonii quo tempore in muliere sterilitas naturalis habetur (periodi agenesici mulieris vocantur): id quod clare voluntatem prodere videtur illi officio contrariam.* Die Antwort wird gegeben in n. 32 und 33. N. 32 lautet also: *Ac denuo hic duae coniecturae occurrunt animo. Si enim iam in contrahendo matrimonio unus saltem ex coniugibus voluntatem habuerit ad sterilitatis tempora coarctandi non modo usum, sed ipsum ius coniugale, ita ut ceteris diebus alter coniux ne ius quidem habeat petendi debitum, hoc includeret essentialem defectum consensus matrimonialis, qui matrimonium ipsum irritum faceret, cum ius quod uterque coniux in alterum habet quodque ex contractu coniugali profluit, sit permanens, continuum, non vero periodicum.* In n. 33 heißt es: *Si, contra, limitatio illa actus coniugalis intra dies infecunditatis naturalis, non ad ipsum ius, at ad iuris usum referatur, tunc matrimonium haud dubie ratum est.*

Die sittliche Erlaubtheit oder Nichterlaubtheit berühren wir hier nicht. Dieselbe Frage hatte bereits P. Bender O.P. mehrfach behandelt² und den Satz aufgestellt: *Iam tunc ut certam propugnativimus sententiam: si partes in animo habeant ipsum ius ad actum coniugalem restringere ad periodos steriles, huiusmodi matrimonium est invalidum. Praebuimus argumenta, quibus nostro iudicio sententia nititur, adiungentes refutationem argumentorum, quae afferre solent ii, qui sententiam contrariam tenent³.*

Nach der Ansprache des Heiligen Vaters, welcher *ius ad actum coniugalem* und den *usus iuris* unterscheidet, stellte sich P. Bender die Frage: ist die Ansicht, die ich bisher vertreten, falsch oder nicht? Er hält seine Ansicht aufrecht und gibt zu den Worten des Heiligen Vaters folgende Erklärung: *Nobis tamen videtur verba prolata nullatenus esse doctrinae a nobis propugnatae contraria. Verba laudata sonant: quando restrictio actus ad dies naturalis sterilitatis non refertur ad ipsum ius sed ad solum usum iuris, validitas in dubium vocari nequit. Qui est sensus istorum verborum? Ex iis, quae immediate praecedunt lucem trahere possumus. Si contrahentes intendant excludere ipsum ius, oritur inter ipsos ille status iuridicus, de quo dicit Summus Pontifex: sic scilicet ut aliis diebus alter coniux ne ius quidem haberet petendi actum. Possunt tamen coniuges etiam alio modo male agere, scilicet concedere omne ius coniugale pro omnibus diebus, seu omnia dare quae in ordine iuris contrahentes sibi mutuo concedere debent, sed afferre restrictionem quae remanet extra provinciam iuris; quae non respicit ius sed solum aliquid aliud; possunt scilicet sive mutuo sive unilateraliter sibi proponere non utendi iure; possunt etiam mutuo sibi promittere simplici promissione (quae inducit obligationem ex sola fidelitate et non ex iustitia) non utendi iure diebus fecundis;*

¹ A. A. S. 43 (1951) 835—854; Osservatore Romano 1951 n. 252 S. 3 f.; Periodica de re morali canonica liturgica 40 (1951) 341—395. Die ganze Ansprache wurde in 72 Nummern eingeteilt und mit einer lateinischen Übersetzung von P. Springhetti S. J. ausgestattet. P. Bender O. P. hat in Ephemerides J. C. 1952 S. 213 fälschlich 1952 statt 1951.

² Nederlandsche Kath. Stemmen (1938) 262 ff.; Ephemerides J. C. I, S. 56 ff.; Praelectiones Iuris matrimonialis, Vlaming-Bender (Bussum 1950) 399.

³ Ephemerides J. C. 8 (1952) 213.

imo, possunt hanc promissionem voto firmare qua oritur obligatio etiam ex virtute religionis, et violatio promissionis factae esset praeter infidelitatem etiam sacrilegium, sed non iniustitia; deinde etiam restrictio fieri potest firma voluntate simul cum contractu elicitam non concedendi alteri id quod iure et legitime petit utens iure coniugali vere acquisito, si petat diebus fecundis. De huiusmodi restrictionibus intelligenda esse verba Summi Pontificis sentimus; de restrictione scilicet quae non est in provincia iuris, quamvis voluntas restringendi ut actus simul habeatur cum contractu et respiciat materiale obiectum, nempe actum coniugalem. Solange das Recht auf den Verkehr nicht ausgeschlossen ist, kann man von einer Ungültigkeit der Ehe nicht reden⁴.

Der Papst und P. Bender sprechen nur von den fruchtbaren und unfruchtbaren Tagen. In seiner Ansprache unterscheidet Pius XII. diesen Verkehr scharf vom onanistischen. Er sagt in n. 31: *Considerandae sunt in primis duae hypotheses. Si executio illius doctrinae seu theoriae, hoc tantum dicit: posse coniuges iure suo coniugali uti etiam diebus naturalis sterilitatis, nihil est obiciendum; per hoc enim nullum impedimentum vel damnum afferunt usui actus naturalis eiusque naturalibus consequentiis. In hoc ipso executio novae doctrinae, de qua loquimur, distinguitur re ipsa a malo usu quem memoravimus quique consistit in actu ipso depravando.*

Die entscheidende Frage ist nun: ist die rechtliche Lage dieselbe bei Eheleuten, die den normalen Verkehr nur zu bestimmten Zeiten durch Verzicht ausschließen, wie bei Eheleuten, die grundsätzlich den normalen Verkehr ausschließen? Kann man hier von *usus iuris* reden? Nein. Es liegt ein *abusus iuris* vor. Jullien macht in seiner Sentenz vom 23. III. 1923⁵ den Unterschied von *ius* und *usus iuris*, von Verpflichtung und Ausführung der Verpflichtung; denn man kann sich zu etwas verpflichten, ohne die Absicht zu haben, die Verpflichtung zu erfüllen. Nach Jullien schließen Brautleute eine gültige Ehe, welche sich gegenseitig das Recht auf den lebenslänglichen und ausschließlichen ehelichen Verkehr geben, aber beim Abschluß der Ehe den festen Willen haben, dieses gegenseitige Recht zu verletzen, z. B. durch onanistischen Verkehr, durch Ehebruch. Die Absicht, den Ehevertrag zu schließen und die ehelichen Pflichten auf sich zu nehmen, bildet das Wesen des ehelichen Konsenses und diese Absicht genügt zur Gültigkeit der Ehe; die sündhafte Absicht, die ehelichen Pflichten zu verletzen, ist nicht gegen das Wesen der Ehe. Dieselbe Ansicht vertritt auch der Uditore Staffa in verschiedenen Sentenzen. Zu der Sentenz von Southwark vom 28. V. 1948 bemerkt Hermann Graziani, Professor an der Universität von Messina: „Der Wille, sich zu verpflichten und der Willensakt, im selben Augenblick gefaßt, die übernommene Verpflichtung nicht zu erfüllen, bedeutet einen offenen Widerspruch, der psychologisch nicht haltbar ist; denn der Uditore Manucci bemerkt richtig in seiner Sentenz vom 7. VII. 1926: man kann sich praktisch doch keine Übergabe eines Rechtes denken, wo der betreffende Akt ausgeschlossen ist.“ Graziani macht noch die Bemerkung: „Mit einer Gewaltanstrengung des Gehirns kann eine Person, welche genau weiß, was die Ehe mit ihren Verpflichtungen ist, für sich denken: ich nehme zwar die Verpflichtung auf mich, aber ich erfülle sie nicht. Aber wohlgemerkt, wenn diese Person unterscheidet zwischen *ius* und *usus iuris*, dann muß sie auch die Absicht haben, von der

⁴ A. a. O. 214 f. ⁵ A. A. S. 17 131.

Ehe keinen Gebrauch zu machen. Will sie aber von der Ehe keinen rechten Gebrauch machen — was ja regelmäßig der Fall sein wird — dann gibt sie nicht einmal ein abstraktes *ius in corpus*, sondern sie gibt das *ius ad abusum*. Wenn wir behaupten, daß die Unterscheidung *ius radicale* und *exercitium iuris* im Ehe recht willkürlich ist, so behaupten wir damit nicht, daß das *ius* nicht vom *exercitium iuris* unabhängig sein kann; das *ius (facultas agendi)* kann gegeben sein und *ius* bleiben, auch wenn man keinen Gebrauch davon macht. Was wir aber behaupten, ist dies: man kann in der Ehe nicht ein Recht übertragen, wenn man zu gleicher Zeit den Gebrauch des Rechtes positiv ausschließt; man kann in der Ehe nicht eine Verpflichtung auf sich nehmen und zugleich den Willen haben, sie nie zu erfüllen. Man wendet ein: diese Möglichkeit ist gegeben, wenn man den Ehepartner nur auf eine bestimmte oder unbestimmte Zeit (*donec . . .*) das Recht auf normalen Verkehr beraubt; man hat ihm das Recht zugestanden, aber man nimmt ihm nur auf einige Zeit die Ausübung des Rechtes. Darauf erwidere ich: ein solcher hat eben das volle Recht nicht übertragen; denn er reserviert sich zeitweise das Übertragungsrecht; er gibt nicht das gottgewollte *ius in corpus*, sondern behält es sich vor. Die größte Anzahl der Brautleute, bei welchen die *exclusio prolis* in Frage kommt, macht nicht den Vorsatz, die Ehe zu gebrauchen, sondern zu mißbrauchen.“

Unsere Ansicht wird vertreten von hervorragenden Kanonisten; der Konsultor in der heiligen Konzilskongregation, welche vor der Neuordnung der Römischen Kurie (1908) die Eheprozesse behandelte, Paulus Billeri O. S. A., behandelt in einem Eheprozeß von Nantes⁶ unsere Frage und beruft sich auf den berühmten Kanonisten Kardinal D'Annibale, welcher auch in den Rotaentscheidungen immer und immer wieder als Autorität erwähnt wird. Der Kardinal schreibt: die Ehe wird dadurch rechtskräftig geschlossen, daß die Brautleute sich gegenseitig das Recht auf den ehelichen Verkehr einräumen. Ohne diese gegenseitige Übertragung des ehelichen Rechtes kann man sich nach der richtigeren Ansicht überhaupt die Ehe nicht denken. Allerdings, so bemerkt der Kardinal, denken andere anders, namentlich gewisse Moderne, die behaupten: etwas anderes ist das Eigentumsrecht, etwas anderes der wirkliche eheliche Verkehr; man kann keine gültige Ehe schließen, wenn ein Ehepartner sich das Recht auf den eigenen Körper vorbehält; er kann aber gültig heiraten, wenn er sich dieses Recht nicht vorbehält. Auf diesen Einwand antwortet der Kardinal also: diese Ansicht ist durchaus falsch; durch den Ehevertrag erwirbt sich der Ehepartner nicht den Körper des anderen Partners; das wäre ja soviel als sich ein Eigentum auf den Körper des Gatten erwerben; der Ehepartner erwirbt sich nur das Gebrauchsrecht des Körpers seines Gatten. Wenn der Mann sich das Eigentumsrecht auf den Körper der Frau erwirbt, dann kann die Frau niemals die eheliche Pflicht erlaubterweise abschlagen; denn das Eigentum ist *ius quo res nostra est*. M. E. hat der Eigentumsbegriff, übertragen auf das Eheleben, die Verwirrung von *ius* und *usus iuris* hervorgerufen. Vortrefflich beleuchtet Leitner⁷ unsere Frage: „Die Gegner bemühen sich um die Unterscheidung zwischen *ius* und *usus iuris*. *Ius radicale ab usu iuris separari potest, ut manifestum est*

⁶ 29. Jan. 1898; Thesaurus S. C. C. 157, 32—61; Text S. 35.

⁷ Lehrbuch des katholischen Ehrechts, 3. Aufl. S. 95.

in dominio rerum temporalium. Aber bei dieser Beweisführung liegt der Fehler darin, daß man sich den Beweis schenkt für die Gleichheit des Ehrechts mit dem Eigentumsrecht. Das eheliche Recht läßt sich von der Vollmacht, dieses Recht zu gebrauchen, einfach nicht trennen, auch nach geschlossener Ehe nicht. Man kann ein Gelübde, einen Vorsatz machen, aber einen bindenden Vertrag nicht. Darum ist ein Vertrag nicht eingegangen mit der Bedingung: *Si pro quaestu adulterandam te tradas*, c. I. De cond. (IV, 5). Aber selbst angenommen, man könnte *ius* und *usus iuris* bei der Ehe trennen, wie kann man den ersten Hauptzweck der Ehe erreichen (can. 1013 par. 1) bei Ausschluß des *usus iuris*? Es ist unmöglich, den Hauptzweck der Ehe zu erreichen, mag ein solcher Vertrag ein Haushaltsvertrag (*mutuum adiutorium*) sein, ein Ehevertrag ist er nicht.“

Eine Ergänzung dieses Artikels bietet der bemerkenswerte Aufsatz, den Prof. Dr. Dr. Heinrich Flatten in dieser Zeitschrift veröffentlicht hat⁶, unter dem Titel „Der Ausschluß der ehelichen Treuepflicht im kanonischen Eheprozeß“. Beide Artikel berühren sich insofern, daß die juristischen Grundsätze für den Ausschluß des Kindersegens und der ehelichen Treuepflicht die nämlichen sind. Mit Genugtuung las ich S. 341 den Satz: „Das eheliche Recht ist nicht ein dingliches Recht; bei einem dinglichen Recht kann man allerdings in der Tat zwischen dem dinglichen Recht selbst und dem Nutzungsrecht unterscheiden, kann man ein dingliches Recht erwerben und zugleich auf sein Nutzungsrecht verzichten. Bei der Ehe ist aber eine solche Unterscheidung gar nicht möglich. Das *ius exclusivum in corpus* ist kein dingliches Recht, etwa auf den Leib des Partners, sondern ein Forderungsrecht, nämlich der Anspruch, vom Partner die Unterlassung jedes außerehelichen Verkehrs zu fordern.“

M. E. kann man im wirklichen Eheleben nicht unterscheiden zwischen *ius radicale* und *usus huius iuris*. Wie mir scheint, liegt bei der Unterscheidung zwischen *ius radicale* und *usus iuris radicalis*, zwischen *ius* und *obligatio adimplendi* eine *petitio principii* vor. Die Gegner stellen den Satz auf: eine Ehe, in welcher nur der *usus iuris* ausgeschlossen ist, ist gültig, wenn nur das *ius* gewährt wird. Es sollte eben aus den Grundsätzen des Naturrechts der durchschlagende Beweis geliefert werden, daß eine Ehe, bei welcher das *ius* gewährt wird, aber der *usus iuris* ausgeschlossen ist, wirklich gültig ist; ich möchte mit Leitner a. a. O. 95 schließen: „Bei dieser Beweisführung liegt der Fehler darin, daß man sich den Beweis schenkt für die Gleichheit mit dem Eigentumsrecht.“

Salvo meliori iudicio.

⁶ 59 (1950) 333—343.

Zur Kontroverse über den Rechtsgrund von Zölibat und Keuschheitsverpflichtung bei Majoristen

Von Dr. Bernhard Puschmann SAC., Vallendar

Kanon 132 § 1 schreibt den Majoristen der lateinischen Kirche Ehelosigkeit vor und verpflichtet sie in besonderer Weise zur vollkommenen Keuschheit. Die Instruktion der Sakramentenkongregation vom 27. Dezember 1930¹ verlangt von den Bewerbern vor dem Empfang der drei höheren Weihen jeweils die eidliche Versicherung, daß sie die Weihe in voller Freiheit anstreben, die damit verbundenen Pflichten vollauf kennen und den festen Vorsatz haben, dieselben bereitwillig und unversehrt ihr Leben lang zu erfüllen. Ein Jahr später schrieb die Religiosenkongregation eine ähnliche Versicherung für die Ordensleute vor, die indes nur vor der Subdiakonatsweihe abzugeben ist und die über den genannten Wortlaut hinaus ausdrücklich auf das Keuschheitsgelübde Bezug nimmt². Die grundsätzliche Verpflichtung der lateinkirchlichen Majoristen zur vollkommenen Keuschheit wird durch Einzeldispenzen für protestantische Geistliche, die konvertieren und unter Fortführung ihrer Ehe die heiligen Weihen empfangen dürfen, ebensowenig geändert wie durch die Dispensmöglichkeit für Subdiakone und Diakone im Sinn von Kanon 1043—45.

Während die Tatsache der besonderen Keuschheitsverpflichtung eindeutig festliegt, besteht seit alter Zeit in Fachkreisen eine hartnäckige Kontroverse, ob das kirchliche Gesetz oder ein stillschweigendes Gelübde beim Subdiakonatsempfang als Grund der Verpflichtung anzusehen sei. Die Gesetztheorie sieht den Rechtsgrund der vorliegenden Keuschheitsverpflichtung nicht in einem Gelübde, sondern lediglich in der kirchenrechtlichen Vorschrift. Die Gelübdetheorie behauptet dagegen, bei der Subdiakonatsweihe sei ein Gelübde abzulegen. Anders als bei der klaren und geschlossenen Gesetztheorie zerfallen die Anhänger der Gelübdetheorie in verschiedene Gruppen. Die einen lehren, die Verpflichtung entstehe *ex lege Ecclesiae, mediante voto*; andere sagen *immediate ex voto, mediate ex lege Ecclesiae*; wieder andere schreiben: *obligationem esse directam ex lege Ecclesiae tum ex voto*. Auch über die Art des Gelübes herrscht bei den Anhängern der Gelübdetheorie Uneinigkeit. Die einen sprechen von *votum implicitum*, andere bezeichnen es als *votum tacitum*. Freisen sieht in dem Herantreten zur Subdiakonatsweihe eine ausdrückliche Ablegung eines Gelübes und wendet sich gegen Laurin („als wenn man nur mit dem Munde etwas ausdrücken könnte“)³. Schwer verständlich sind die Ausführungen jener, die ein Gelübde auch für den Fall annehmen, daß der Kandidat nichts davon gewußt habe, sofern er nur die Keuschheitsverpflichtung vorschriftsmäßig übernehmen wollte. Ähnlich die These Dilgskrons, der das Gelübde als Kollektivgelübde erklärt, das die Kirche ehemend einmal für immer abgelegt und das der Wehekandidat zu übernehmen habe.

Die Kontroverse ist bis zum heutigen Tag nicht zum Stillstand gekommen. Die neue Auflage des bekannten Lehrbuches von Eichmann-Mörsdorf schreibt: „Die vielfach vertretene Annahme eines stillschweigenden Gelübes der voll-

¹ AAS 23, 120f.

² Ebd. 24, 74f.

³ J. Freisen, Geschichte d. kan. Eherechts (1898) 767.

kommenen Keuschheit ist nicht haltbar⁴. Holböck erklärt bei Besprechungen von Ebers' Grundriß des katholischen Kirchenrechts: „Es kann heute nicht mehr behauptet werden, der Rechtsgrund der Zölibatsverpflichtung sei ein stillschweigendes, bei der Subdiakonsweihe abgelegtes Keuschheitsgelübde“⁵. Hanstein bezeichnet die Gesetztheorie als die „herrschende Auffassung“⁶. Dagegen nennt Bertrams neuerdings die Gelübdetheorie *sententia communis aut saltem sententia communior*⁷. Er sieht in der Antwort des päpstlichen Auslegungsausschusses vom 26. Januar 1949 zu Kanon 81 ein noch nicht genügend beachtetes Argument, mit dem der Heilige Stuhl die Annahme eines stillschweigenden Gelübdes unmißverständlich zu der seinigen mache⁸. Jombart bezichtigt jene, die das fragliche Gelübde bei der Weihe ablehnen, einer schweren Sünde⁹. Cappello spricht für den Fall einer Gelübdeablehnung von „fingiertem und lügenhaftem Versprechen“¹⁰. Solch apodiktischen Behauptungen gegenüber scheint eine kurze Überprüfung der Positionen durchaus angebracht.

I. Lagebesprechung

Zunächst ein kurzer Überblick über die Heerlager des Meinungstourniers, freilich ohne Anspruch auf Vollständigkeit. Als Vertreter der Gesetztheorie¹ werden genannt: Augustine, Aversa, Bosco, Cocchi, Eichmann, de Smet, Gandulph, Gaugusch, Gottlob, Hanstein, Haring, Hergenröther, Herinx, Hilling, Holböck, Hollweck, Knecht, Koeniger, Laurin, Leitner, Linneborn, Mörsdorf, Paludanus, Phillips, Reusch, Sägmüller, Scharnagl, Scherer, Schnitzer, Scotus, Stampfl, Trieb, Turrecremata, Valentia, Weber, Wenner u. a. Für die Gelübdetheorie: Auffroy, Azpilcueta, Badii, Ballerini, Bellarmin, Berutti, Bertrams, Böckenhoff, Cajetan, Cappello, Creusen, Dicastillo, Dilgskron, Ebers, Escobar, Feije, Ferreres, Freisen, Génicot, Gillmann, Göpfert, Gury, Heinzl, Jombart, Lambertini Laurentius, P. Ledesma, U. Lopez, Maroto, Nilles, Noldin, Ojetti, Ponte, Prümmer, Reiffenstuel, Rosset, Santamaria, Schmitt, Soto, Suarez, Thomas, Torrubiano Ripoll, Vasquez, Vermeersch, Vidal, Wernz, Wiestner u. a. Eine Reihe von Fachleuten erklärt offen, daß sie auch die andere Auffassung für durchaus propabel halten. Kardinal Gasparri merkt zugunsten der Gesetztheorie an: *S. Alphonsus plures citat pro hac sententia, quam cum Sanchez habet probabilem*. Alphons halte indes die

⁴ Eichmann-Mörsdorf, Lehrb. d. Kirchenrechts I (1946⁶) 252.

⁵ C. Holböck: Linzer Quart. 99 (1951) 89.

⁶ H. Hanstein, Kan. Eherecht (1948⁵) 117.

⁷ W. Bertrams, De fonte obligationis caelibatus clericorum in sacris: Periodica 41 (1952) 107f.

⁸ Ders., Die rechtl. Grundlage d. Zölibatsverpflichtung: Geist und Leben 24 (1951) 229f.

⁹ E. Jombart, Chasteté=Dict. de droit can. III (1939) 671.

¹⁰ Vgl. Freisen, Geschichte 750—766; Scharnagl, Das feierl. Gelübde als Ehehindernis (1908); dazu auch Gillmann: Arch. f. Kirchenrecht 89, 179—183; Alphons v. Liguori, Op. mor. (ed. Gaudé) III n. 808; Coronata, Inst. Jur. can. I (1939) n. 191; Dilgskron: Analecta eccl. 1 (1893) 469—471; Sägmüller, Lehrb. d. kath. Kirchenrechts I 3 (1930³) 381 u. a.

Gelübde-theorie für probabler und verbreiteter. Sowohl das Trienter Konzil wie das Kirchliche Gesetzbuch hätten die Frage offen gelassen. Gasparri schließt sich persönlich einer vermittelnden Ansicht an, die beiden Theorien gerecht zu werden versucht, und weiß sich dabei eins mit Thomas, Bonaventura, Wernz u. a.¹² Verschiedene Autoren begnügen sich angesichts der Heersäulen mit einem allgemeinen Lagebericht ohne persönliche Anschlußerklärung. So schreibt etwa Mausbach: „Ob die Zölibatspflicht nur aus dem Gesetz der Kirche oder zugleich aus einem im Empfang der Weihe von selbst eingeschlossenen Gelübde der Keuschheit hervorgeht, bleibt eine Streitfrage“¹³. Man könnte aus dem Umstand, daß Mausbach a. a. O. die Abart des einschlußweisen oder stillschweigenden Gelübdes auffälligerweise übergeht, vermuten, daß er zur Gesetztheorie neigt. Ähnlich Linsenmann, Koch u. a. Mastrius von Medulda wird von beiden Parteien angerufen. Im Sentenzenkommentar vertritt er die Gesetztheorie, in seiner Moral die Gelübdeauffassung. Umstritten sind z. B. auch Chelodie, Ojetti, Vlaming u. a. Jombart und Cappello machen bei der Stimmensuche betont darauf aufmerksam, daß öfters Auslegungsfehler und Mißverständnisse vorliegen. Doch fällt nach Lage der Dinge bei keiner Partei ein Mehr oder Weniger in die Wagschale. Etwa gelichtete Reihen rekrutieren sich leicht aus dem Reservoir der Zeitschriften- und Lehrbuchliteratur.

Unangebracht scheint es, wenn Jombart, nachdem er die Parteinahme de Smets bedauert, schreibt: „Er (de Smet) gesteht, daß seine Meinung von der Mehrzahl vor allem älterer Autoren abgelehnt wird, führt aber zu seinen Gunsten ein gutes Dutzend neuerer Schriftsteller meist deutscher Herkunft an“¹⁴. Das verzeichnet die Lage und verschiebt die Frage auf ein unerquickliches Gleis. Das eigenartige Argument erledigt sich von selbst, wenn man etwa die Gelübdevertreter nicht-romanischer Herkunft nachzählt. Dagegen ist darauf hinzuweisen, daß ein großer Teil Gelübde-theoretiker dem Ordensstand angehört. Das läßt die Gelübdefreudigkeit verstehen, ist aber kein Grund, auch die Bistumpriester und die Mitglieder klerikaler Gesellschaften oder von Säkularinstituten ohne Gelübde auf ein solches zu verpflichten. Übrigens gehören auch letztere nach der klaren Lehre der Kirche zum Vollkommenheitsstand, unbeschadet der besonderen Rangstellung der Ordensleute. Neuere Gründer von Priesterverbänden (Philipp Neri, Jean Olier, Jean Eudes, Kard. Bérulle, Gaspar del Bufalo, Vinzenz Pallotti u. a.) wählten bekanntlich nicht das Gelübde als Sicherung von Gemeinschaft und Vollkommenheitsstreben. Dazu erklärte bereits Leo XIII.: *Nec novum id in Ecclesia, nec improbabile institutum*, ein Satz, der trotz negativer Formulierung sehr viel Positives aussagt¹⁵.

II. Beiträge zur Geschichte

Nach der Zählung der Tournierscharen nunmehr einiges zur Wägung der Argumente. Cappello, Coronata u. a. weisen darauf hin, das partikularrechtlich

¹² Gasparri, De matrimonio (1932?) 364f.

¹³ Mausbach, Kathol. Moral III 2 (1930) 85.

¹⁴ Jombart, Chasteté 668.

¹⁵ Denzinger läßt gerade diesen bedeutsamen Passus in seinem Enchiridion aus (n. 1973); den vollständigen Text vgl.: Arch. f. KR 79 (1899) 529. Eigenartig mutet auch die abwertende Haltung mancher Ordensleute gegenüber den Säkularinstituten an; vergl. als typisches Beispiel: Stimmen der Zeit 146 (1949/50) 178.

vor der Weihe vorgeschriebene mündliche Gelübde sei durch gegenteilige Gewohnheit weggefallen. Im Anschluß daran mag die Theorie vom stillschweigenden Gelübde entstanden sein. Cappello findet ein *vestigium voti saltem taciti* im Weiheritus der Subdiakone: *Si in sancto proposito perseverare placet . . . huc accedite*¹⁶. Anders kommentiert Trieb: „Es ist nicht einzusehen, wo hier ein Gelübde stecken soll . . . Ein Gelübde wird weder begrifflich noch namentlich angedeutet, geschweige denn erwähnt. Gesprochen wird nur vom *proposito*, d. h. dem Vorsatz, die Weihe und Verpflichtung auf sich zu nehmen“¹⁷. Der gelehrte Benediktiner Dom Pierre de Puniet erklärt in seinem geschichtlichen Kommentar zum *Pontificale Romanum* die genannte Formel für jüngeren Datums und kommt zu dem Ergebnis, daß nicht ein Gelübde, sondern ein Versprechen vorliege¹⁸. Die Diskussion springt übrigens auch ins Eherecht über und geht hier um den letzten Grund der Nichtigkeit einer Majoristenehe. Zu der von Cappello¹⁹ angeführten Dekretale Bonifaz VIII. (c. un. III 15 in VI*) ist auf die strittige Auslegung der Fachleute hinzuweisen. Als Beispiel u. a. die Glosse des Johannes Andreae²⁰: *Dicendum quod nec votum nec sollemnitas, sed ecclesiae constitutio est quae dirimit*.

Mehr noch, als es bei Laurin, Schulte, Freisen, Gasparri u. a. geschah, können die Akten des Trienter Konzils in der vorliegenden Frage herangezogen werden. Wir zitieren nach der Ausgabe der Görresgesellschaft einfachheitshalber im Text. Bei drei Gelegenheiten fällt auf die Rechtslage in unserer Frage bezeichnendes Licht. Bei Diskussion der Weihemißbräuche (ab November 1547) bittet der Bischof von Avranches zu erwägen: *An in ordinibus conferendis, cum fit mentio de castitate, ordinandus respondere debeat ‚Consentio‘, cum nunc nihil respondeat* (Conc. Trid. VI 1, 601, 24 f). Ihm pflichten bei die Bischöfe von St. Paul-Trois Châteaux und Angoulême (603, 43, 15). Der Augustinergeneral macht den Vorschlag: *Ordinandi debent promittere castitatem* (610, 19). Im Mai 1563 taucht die Frage erneut bei der Weihediskussion auf. Der Erzbischof von Braga schlägt vor: *Statuatur, ut diaconi expresse profiteantur castitatem* (Conc. Trid. IX 502, 29). Ihm schließen sich an die Bischöfe von Seez, Paris und Saintes. Ein Keuschheitsgelübde der Subdiakone fordern die Bischöfe von Huesca (510, 14 f) und Guadix (567, 11: *Subdiaconi profiteantur castitatem ante promotionem*). Der von Seripando redigierte Ketzerartikel (*Licite contrahere posse matrimonium sacerdotes occidentales non obstante voto* Conc. Trid. VI 1, 94, 8 f/April 1547) wird am 4. Februar 1563 den Theologen mit folgender beachtlicher Änderung vorgelegt: *Licite contrahere posse matrimonium sacerdotes occidentales, non obstante voto vel lege ecclesiastica* (Conc. Trid. IX 380, 13 f). Aus den Gutachten heben wir hervor: den Augustiner Claude de Saintes: . . . *consecratio enim etiam sine voto et arbitrio meo obligat me ad sanctificationem, et ita Deo obligor, ut non possim applicari ad alios usus* (438, 24 f); die Dominikaner Ferrer und Cinthius, die das *vel* der Vorlage in ein *et* umdeuten (443, 17 und 464, 10). Die Konzilsleitung ändert nunmehr den Kanon erneut, nicht primär in Entsprechung zur Ketzerlehre, sondern um ihn

¹⁶ Cappello 427.

¹⁷ F. Trieb, Prakt. Hdb. d. gelt. kan. Ehrechts (1925f) 339.

¹⁸ P. de Puniet, *Le Pontifical romain* I (1930) 166f.

¹⁹ Cappello, 417.

²⁰ Joh. Andreae, † 1348, Verfasser der *Glossa ordinaria* zum *Liber Sextus* und zu den Klementinen, als *fons et tuba iuris* hochberühmt.

klarer und verständlicher zu machen: *Si quis dixerit, clericos occidentales in s. ordinibus constitutos vel religiosos castitatem solemniter professos posse matrimonium contrahere . . . non obstante lege ecclesiastica vel voto . . . anathema sit* (640, 15f). Bei der 1. Vorlage (20. Juli 1563) macht Bischof Pseume von Verdun den Vorschlag: *Tollatur verbum 'occidentales' et hoc ne sacerdotes putent, sibi interdicta matrimonia sola lege ecclesiastica* (657, 29f). Dem Bischof von Paris (*Demantur illa verba 'non obstante lege ecclesiastica'* 658, 19) schließen sich 27 Votanten (= 13 %) an. Bei der 2. Vorlage (7. August) will der Erzbischof von Otranto mit 12 Anhängern das Wort *voto* durch *professione emissa* ersetzen (688, 31). Der Bischof von Verdun schlägt vor: *Dicatur 'non obstante lege ecclesiastica et voto'* (709, 22). Der Jesuitengeneral Lainez möchte gern statt *lege ecclesiastica* die Worte *non obstante consuetudine* (740, 29f). Zu beachten, was die wohldurchdachten Vorschläge beweisen: die Väter stellen bei ihrer Diskussion in erster Linie auf den Sinn des Kanons an sich ab und wollen gewissermaßen erst sekundär die Ketzerlehre treffen. Bei der 3. Vorlage optiert Otranto mit nur mehr fünf Anhängern für *s. ordinatione* an Stelle von *lege ecclesiastica* (780, 26). Der Bischof von Verdun verteidigt *Non ponatur disiunctive, sed copulative* (785, 19). Lainez erklärt diesmal mit dem Bischof von Faenza und dem Abt von Clairvaux: *Non ponatur lege ecclesiastica* (794, 34). Die Zahl der Opponenten gegen die Formel schwindet sichtlich. Lainez gibt seine Einrede bei der 4. und 5. Vorlage auf (906, 23; 976, 43). Bei der 5. Vorlage (11. November) protestieren nur mehr 13 (= 6 %) von 200 Votanten. In letzter Minute spricht sich auch der Kardinal von Lothringen gegen die Formel *non obstante lege ecclesiastica* aus. Die Frage nach dem kirchlichen Ursprung des Zölibates hätten die Väter nicht diskutiert. Man habe nur die Worte Luthers treffen und verurteilen wollen (971, 36f). Ähnlich Hosius von Ermland (1008, 15). Karl von Lothringen hatte die von Serpiando zusammengestellten Ketzerartikel (Conc. Trid. VI 1, 93, 10f und 94, 10ff) noch klar vor Augen. Von der Frage nach dem Ursprung des Zölibates läßt sich freilich die Frage nach seinem Rechtstitel abgrenzen. Wer indes die Diskussion verfolgt, wird zugeben, daß die Artikel-Redaktoren und die Debattenführer tatsächlich den Rechtsgrund der Zölibatspflicht herausstellten. Allen Einreden zum Trotz passierte der Kanon die 5. Abstimmung glücklich. Die Formel *non obstante lege ecclesiastica vel voto* trug den Sieg davon. Dabei bezieht sich nach damals wie heute gültiger Konstruktionsregel *lege ecclesiastica* auf *clericos occ. in s. ordinibus constitutos* und *voto* auf *religiosos castitatem sol. professos*²¹.

Die konziliante Haltung des hl. Alphons trug nicht unwesentlich zur Konsolidierung der Gesetztheorie bei. Alphons führt folgende Argumente ins Feld:

1. Die kirchliche Vorschrift garantiert für sich allein durchaus hinreichend die Einhaltung, so daß die Zwischenschaltung eines Gelübdes überflüssig ist.
2. Eine klare Rechtsvorschrift zur Ablegung eines Gelübdes liegt nicht vor.
3. Wenn die Pflicht durch das Gelübde begründet würde, würde sie bei Unwissenheit oder Weigerung wegfallen.
4. Das Sakrilieg im Übertretungsfall erklärt sich zwanglos auch ohne Gelübde aus der Natur der heiligen Weihe und dem entsprechend auf der Gottesverehrung gründenden Kirchengebot.
5. Die Gesetztheorie wird von einer Reihe gewichtiger Autoren vertreten, für

²¹ Vgl. die ausführl. Beweisführung bei F. Schulte, Hdb. d. kath. Ehe-rechts (1855) 213f.

deren Aufzählung Alphons auf Holzmann und die Salamantizenser verweist²². Prosper Lambertini (Benedikt XIV.) vertrat die Gelübdetheorie. Es fällt auf, daß Kard. Gasparri bei der Quellenangabe zu Kanon 132 § 1 Benedikts Rundschreiben an die Beichtväter Roms zum Jubeljahr 1750 ausläßt. Cappello führt dieses Rundschreiben (mit irriger Datierung²³ zugunsten der Gelübdetheorie an. Übrigens stellt Benedikt in den bei Gasparri angeführten Texten mehrfach im gleichen Satz die *vota saecularia* neben das *votum castitatis*²⁴. Er folgt hierbei dem von ihm neu edierten Pontificale: *Hactenus enim liberi estis licetque vobis pro arbitrio ad saecularia vota transire*.

Kard. Gasparri versichert, das Kirchliche Gesetzbuch habe die Streitfrage unberührt gelassen. Kanon 132 § 1 lege freilich eine unmittelbar durch das Kirchengesetz begründete Verpflichtung auf. Das schließe aber die Gelübdetheorie keineswegs aus²⁵. Beide Theorien suchen gleichwohl ihre Auffassung im Gesetzbuch zu verankern.

Triebts schreibt, im Kirchlichen Gesetzbuch finde sich von der Gelübdetheorie keine Spur. „Wer den Kanon 132 § 1 liest, kann unmöglich auf den Gedanken kommen, daß der CJC die Verpflichtung zur Ehelosigkeit der Majoristen aus einem Gelübde herleiten wolle“²⁶. Triebts weist in diesem Zusammenhang im Sinn von Kanon 18 und im Sinn der nötigen Rechtssicherheit darauf hin, der Gesetzgeber habe die Zulässigkeit einer *professio tacita* grundsätzlich liquidiert²⁷. Aus ähnlichen Sicherungsgründen erledigte sich auch die Copula-Theorie zugunsten der Konsenstheorie.

Bertrams gibt zu, daß der Wortlaut des Kanon 132 § 1 für sich betrachtet der Gelübdetheorie kein durchschlagendes Argument liefere²⁸. Doch erkläre nur die Annahme eines stillschweigenden Gelübdes den unterschiedslosen Sakrilegcharakter äußerer und innerer Verfehlungen. *Ubi lex non distinguit, neque nos distinguere debemus*. Vermeersch meint dagegen, bei Ablehnung des Gelübdes seien innere Unkeuschheitssünden probablenweise nicht als Sakrileg zu werten²⁹. Nach Cappello verpflichtet das Kirchengesetz aus dem Beweggrund der Gottesverehrung, was den Sakrilegcharakter erkläre. Für die inneren Sünden verweist auch er auf den Gelehrtenstreit und erwähnt obendrein, viele Autoren würden das in Kanon 132 § 1 genannte Sakrileg nicht im eigentlichen Sinn verstehen³⁰. Letzteres scheint uns mit Kanon 18 unverein-

²² Ed. Gaudé III n. 808.

²³ Cappello 418.

²⁴ Fontes Gasparri II n. 328 u. 357.

²⁵ Gasparri, De matr. 365.

²⁶ Triebts 339.

²⁷ Ders., ebd.; vgl. auch die Erklärung der S. C. super statu reg. v. 12. Juni 1858 (Font. Gasp. VI) XI: *Ad valide emittenda vota solemnia post vota simplicia requiritur professio expressa, et ideo professio tacita omnino abrogata est*.

²⁸ Periodica 41, 119.

²⁹ Vermeersch-Creusen, Epit. iur. can. I (1949⁷) 230.

³⁰ Cappello 419. Wenn Cappello auf dieser Seite die Sätze nebeneinander stellt: *Certum est eum, qui ordinem susciperet cum expressa intentione non vivendi . . . ligari obligatione continentiae ex praecepto Ecclesiae; quod cum sit ex motivo religionis, efficit ut peccatum contra castitatem sit etiam sacrilegium und Non potest certo affirmari quod reatus sacrilegii explicari queat ex lege ecclesiastica lata ob motivum religionis*, so trägt das nicht dazu bei, den Kredit der Gelübdetheorie zu erhöhen.

bar. Triebs löst die Schwierigkeit folgendermaßen: „Der Majorist ist durch den *ordo sacer* in seiner ganzen Person, mit Leib und Seele, in seinem Innenleben und in seiner äußeren Betätigung eine *persona sacra* geworden. Das Gesetz der Verpflichtung zur Bewahrung der vollständigen, lebenslänglichen, standesgemäßen Keuschheit erfaßt ihn daher notwendig auch in seinem Innenleben. Kanon 132 § 1 gehört also zu jenen kirchlichen Gesetzen, welche notwendig auch bloß rein innerliche Akte berühren, wenn auch bloß indirekt. Man denke an Kanon 861³¹. Man kann sich einer dieser Auffassungen anschließen. Wir sind der Meinung, daß es Sache des Gesetzgebers sei zu bestimmen, wann ein Sakrileg vorliegt.

Bertrams versucht noch einen weiteren Beweis seiner Theorie aus dem Kirchlichen Gesetzbuch. Er meint, Kanon 1994 § 2 setze beim Ordinanden ein öffentliches Gelübde voraus. Die besondere Keuschheitsverpflichtung sei nicht Wirkung des Weiheempfangs, sondern Wirkung eines Rechtsgeschäftes, das zum Weiheempfang hinzutritt. Als Rechtsgeschäft komme aber nur das Versprechen des Kandidaten in Frage, das freilich im vorliegenden Fall auf Grund von Kanon 1307 § 3 und 572 § 1, 4 als null und nichtig anzusehen sei. *Hinc iure concluditur in can. 1994 § 2 supponi votum ordinandi*³². Diesem Beweis fehlt die Stringenz. Es mag sein, daß die Gelübdetheoretiker bei der Frage der Aufhebung der Zölibatspflicht die Freiheitstheorie bevorzugten, während die Gesetztheoretiker für die Befreiungstheorie plädieren³³. Doch beweist auch die Freiheitstheorie nicht die Existenz des fraglichen Gelübdes. Bertrams übersieht im Untersatz seines Syllogismus, daß die *promissio* auch in einem einfachen Ja zur Verpflichtung bestehen kann. Wenn Bertrams bemerkt, durch die Annahme seitens der Kirche erhalte das stillschweigende Gelübde öffentlichen Charakter, dann käme solchem Gelübde im Unterschied zu Privatgelübden eine bedeutsame gesellschaftliche Funktion zu. Der Gesetzgeber müßte es dann ähnlich wie bei den Ordensgelübden in besonderer Weise ordnen. In der kirchlichen Gesetzgebung fehlt nun vor wie nach dem Kirchlichen Gesetzbuch jeglicher Ansatz zu einer solchen Ordnung. Mörsdorf zieht aus dieser Tatsache mit Recht den sicheren Schluß, daß ein Gelübde nicht vorliege.

Bertrams bezeichnet das stillschweigende öffentliche Gelübde als das vollkommenste Mittel zum Eintritt in den Majoristenstand (Konvenienzgrund). Darauf antwortet die Gesetztheorie folgendermaßen: Die Aufnahme in den Majoristenstand erfolgt rechtlich und sakramental durch den Empfang des Weihesakramentes. Durch die Heilige Weihe und das Motiv der Gottesverehrung wird die Erfüllung der Standespflichten in gesteigertem Maß asketisch wertvoll und verdienstlich. Die mit der Weihe verbundene Bestimmung zum Christusdienst verlangt vom Kandidaten nach der Lehre des

³¹ Triebs 340. ³² Periodica 41, 123.

³³ Fuchs, der sich im Anschluß an Gasparri für die Freiheitstheorie einsetzt (Arch. f. KR 119 (1939) 3—30), nimmt zur Frage nach dem Rechtsgrund des Zölibates keine Stellung. Bertrams versucht die von Fuchs erarbeiteten Positionen für die Gelübdetheorie auszuwerten. Mörsdorf spricht sich in seinem Lehrbuch (Eichmann-Mörsdorf, Lehrb. d. KR I 315 und III 249) für die Befreiungstheorie aus. Vgl. hierzu auch G. Graf, Die *leges irritantes et inhabilitantes* im CJC (Veröffentl. d. Görresges., Sektion f. Rechts- und Staatswissensch. Heft 71), 32 und 108.

hl. Thomas größere innere Heiligkeit, als sie der Stand der Ordensleute erfordert⁸⁴. Aus Gründen der Rechtssicherheit lehnt die neuere kirchliche Gesetzgebung das einschlußweise öffentliche Gelübde ab. Im übrigen scheint, wie ein angesehener Kanonist unlängst schrieb, bei manchen Gelübdetheoretikern eine sehr äußerliche Auffassung von der Natur des Kirchengesetzes vorhanden zu sein, so daß die Gesetztheoretiker für sich in Anspruch nehmen dürfen, eine höhere Einicht in das Wesen und die Lebensfunktion des kirchlichen Rechtes zu haben.

Wenn der Gesetzgeber der Gelübdetheorie hätte zum Durchbruch verhelfen wollen, dann bot sich beste Gelegenheit bei der eingangs erwähnten Instruktion der Sakramentenkongregation vom 27. Dezember 1930 über das Weihe-skrutinium. Der Gesetzgeber ließ sie nicht nur verstreichen, sondern stellte im Gegenteil den Unterschied im Verpflichtungsgrund deutlich heraus. Für Nicht-Religiösen lautet der zu beeeidende Text: . . . *quae castitatis lex importat*, für Religiösen: . . . *quae castitatis voto ac coelibatus lege praecipuntur*. Der Unterschied springt in die Augen. *Legislator quod voluit expressit, quod noluit tacuit*. Wir erblicken in diesem amtlichen Text eine unzweideutige Stellungnahme des Gesetzgebers zugunsten der Gesetztheorie. Eine Bestätigung mag etwa auch in einer Ansprache Pius XII. vor dem Religiösenkongreß am 8. Dezember 1950 zu finden sein. Der Heilige Vater weist auf die Verschiedenheit der Bindungen von Religiösen und Bistumspriestern hin und erläutert sodann, daß letzterer „privat und aus eigenem Antrieb“ eine zusätzliche Gelübdebindung übernehmen könne⁸⁵. Diese Worte bestätigen den Standpunkt der Gesetztheorie. Wenn freilich andere Dokumente des Heiligen Stuhles den Beichtvätern bei Gelegenheit des Jubelablasses⁸⁶ eine Dispens von dem in Frage stehenden Keuschheitsvotum untersagen, so läßt sich diese Terminologie vollauf im oben erklärten Sinn des Pontificale Romanum verstehen. Die Supposition, der Heilige Stuhl wolle hierbei auf die Auffassung der Gelübdetheorie eingehen, halten wir für irrig. Der daraus konstruierte Beweis der Gelübdetheorie besitzt gerade im Licht des Jahrhunderte alten Streites wenig Durchschlagskraft.

Bertrams glaubt neuerdings im Anschluß an die Entscheidung des Auslegungsausschusses vom 26. Januar 1949 als Rufer im Streit auftreten zu sollen. Der Entscheid lautet: *De dispensationibus. 1. An sub verbis can. 81 'a generalibus Ecclesiae legibus' comprehendantur vota Sedi Apostolicae reservata, 2. An Ordinarii vi can. 81 et sub clausulis in eo recensitis valeant dispensare subdiaconos et diaconos ab obligatione servandi coelibatum? — R. Negative ad utrumque*⁸⁷.

⁸⁴ *Per sacrum ordinem aliquis deputatur ad dignissima ministeria, quibus ipsis Christo servitur in sacramento altaris; ad quod requiritur maior sanctitas interior, quam requirat etiam religiosus status* S. th. 2, 2 184, 8c.

⁸⁵ (Clericus) non eodem modo devincitur eademque ratione, qua ex votis publice nuncupatis in religioso statu capessendo huiusmodi obligatio exoritur. Id autem non prohibet, quominus privatim suae sponte clericus haec vincula suscipiat; Text der Ansprache: AAS 43, 26f; die in den deutschen Bistumsblättern veröffentlichte Übertragung weist eine Reihe grober Übersetzungsfehler auf.

⁸⁶ Konst. „Si unquam“ 15. Juli 1924 VII; „Decessorum Nostrorum“ 10. Juli 1949 VI.

⁸⁷ AAS 41, 158.

Nach Bertrams „bedeutet das doch wohl die betonte Feststellung, daß die Grundlage der Zölibatsverpflichtung nicht das Kirchengesetz allein ist, sondern daß hier auch das dem Heiligen Stuhl vorbehaltene Gelübde der vollkommenen Keuschheit in Frage kommt“. Der Heilige Stuhl mache damit die Gelübde-theorie „von neuem unmißverständlich zu seiner eigenen“³⁸. Die Vertreter der Gesetztheorie finden in dem Entscheid keine Spur von dem, was Bertrams behauptet. Ein Anhaltspunkt für Bertrams wäre gegeben, wenn in der 2. Position für *obligatione* das Wort *voto* gestanden oder wenn die Antwort ad 2 *provisum in primo* gelaute hätte. Daß das nicht geschah, könnten eher die Anhänger der Gesetztheorie als Pluspunkt werten, falls man nicht besser glaubt, die kluge Formulierung suche sich mit Fleiß aus der Kontroverse herauszuhalten.

Die Gelübde-theorie hebt die rechtsbildende Kraft der Gewohnheit hervor. Eine allgemeine einschlägige Gewohnheit läßt sich freilich schwer nachweisen. Der solcher Gewohnheit anhaftende Unsicherheitsfaktor und die abträgliche Haltung des neueren Rechts zur stillschweigenden Gelübdeablegung haben der Gelübde-theorie viel Boden entzogen. Durch das Studium der Trienter Akten erhält die Gesetztheorie neue Anregung und Stütze. Die klare Stellungnahme des Gesetzgebers (1930/31) und die instruktive Erklärung des Heiligen Vaters (1950) verstärken das solide Fundament der Gesetztheorie erheblich. Neue Beweisversuche der Gelübde-theorie halten einer kritischen Prüfung nicht stand. Aus diesen Gründen verdient u. E. die Gesetztheorie den Vorzug. Als Abschluß noch die in mehrfacher Hinsicht vorzügliche Formulierung S ä g - müllers, die sich mit den Worten Pius XII. größtenteils deckt: „So wie die Dinge tatsächlich liegen, darf man sich gegen das Votum entscheiden. Es steht nichts im Wege, daß der zu Ordinierende ganz für sich ein solches Gelübde macht, aber gefordert ist das durch niemand und nichts“³⁹.

³⁸ Geist und Leben 24 (1951) 229f.

³⁹ S ä g müller, Lehrb. I 3³ 381.

Chronik

Liturgische Studienwoche im orthodoxen Theologischen Institut St. Serge in Paris vom 6. bis 9. Juli 1953

Die theologische Ausbildungsstätte des Pariser Patriarchats der orthodoxen Exilrussen, in einem Zipfel des Parkes Buttes Chaumont mitten in der Weltstadt wie auf einer Insel des Friedens gelegen und nach dem volkstümlichen orthodoxen Mönchs-heiligen Sergius († 1394) benannt, hatte Anfang Juli dieses Jahres zu einer internationalen und interkonfessionellen liturgischen Studienwoche eingeladen, an der — im Einverständnis mit dem Ortsordinarius — eine starke Gruppe katholischer Liturgiker teilgenommen hat. Ein buntes Sprachengewirr erfüllte die Räume, in denen sonst neben dem heimatlichen Russisch nur die — mit erstaunlicher Geläufigkeit beherrschte — Sprache des Gastlandes zu Hause ist; nun traten zu diesen beiden Sprachen das Englische und das Neugriechische, das Holländische und das Deutsche. Für die insgesamt 43 Referate und die (äußerst lebhaften und ertragreichen) Diskussionen waren allerdings nur das Französische, Englische und Deutsche vorgesehen. Erregender (und bedrückender) als die Verschiedenheit der Sprache war die der Konfession. Neben einer Reihe orthodoxer Gäste, von denen Professor Demetrius Moraitis von der Universität Saloniki über seine Handschriftenstudien zur Chrysostomusliturgie berichtete, hatte sich zunächst eine Gruppe Protestanten eingefunden. Unter ihnen vertraten England die Professoren Matthew Black von der Universität Edinburgh und C. W. Dugmore von der Universität Manchester, beide hervorragende Kenner des synagogalen Untergrundes der christlichen Liturgie. In gleicher Eigenschaft war aus Deutschland der

bekannte Neutestamentler Joachim Jeremias von der Universität Göttingen eingeladen worden, der in einem lebhaft diskutierten, didaktisch meisterhaften Referat seine bekannte These über den Sinn des Wiederholungsbefehls beim Letzten Abendmahl vortrug. Holland war durch Professor Grondijs von der Universität Utrecht vertreten; der Protestantismus französischer Zunge durch den sympathischen, jungen reformierten Pfarrer Max Thurian, Mitgründer der neuerdings vielgenannten klösterlichen Gemeinschaft Cluny-Taizé. Sein Referat über „Liturgische Gemeinschaft und liturgisches Opfer“ legte Zeugnis von der erstaunlichen Rückbewegung zu altkirchlichem Denken ab, in der man sich in diesem reformierten Kloster (mit ewigen Gelübden!) befindet, von dem ein katholischer Besucher einmal geschrieben hat, in ihm sei alles „intense, viril et charmant“. Zu diesen beiden Gruppen gesellte sich die katholische Gruppe: zwei römische Jesuiten (P. A. Raes, Liturgiker, und P. B. Schultze, Dogmatiker des Päpstlichen Orientalischen Instituts), fünf belgische Benediktiner, an ihrer Spitze der als Liturgiewissenschaftler hochangesehene Abt Bernard Capelle von der Abtei Mont César in Löwen, eine Gruppe französischer Dominikaner, angeführt vom Archimandriten des dominikanischen Unionsklosters in Paris, P. Dumon, schließlich der Berichterstatter. Unter den belgischen Benediktinern ist neben dem bekannten Löwener Liturgiker Bernard Botte, der über die Geschichte der Anamnese referierte, noch besonders zu nennen der Alterspräsident der Versammlung, der greise P. Lambert Beauduin, dessen Name ob eines doppelten Verdienstes mit hohen Ehren zu nennen ist: von ihm ging der Funke aus, der am 26. September 1909 auf der Schlußkundgebung des Belgischen Katholikentages in Mecheln zu jener denkwürdigen „Explosion“ der Begeisterung führte, von der an man die Geschichte der Liturgischen Bewegung datiert; er war es, der 1926 auf Wunsch Papst Pius XI. das Unionskloster Amay an der Maas gründete, das dann nach Chevetogne (bei Namur) übersiedelte und dort zu einem hochbedeutsamen Zentrum einführender Unionsarbeit geworden ist. Es war eine feine Geste der Gastgeber, daß der Gründer des katholischen Unionsklosters mit seinem Referat über östliche und westliche Messfeier die Studienwoche eröffnen und ihr — als Präsident der letzten Sitzung — ein ergriffenes Schlußwort sprechen konnte.

Ziel der Studienwoche war nicht etwa, in eine kontrovers-theologische Auseinandersetzung über die Liturgie einzutreten, obwohl sich dann und wann natürlich Ansätze in dieser Richtung ergaben, sondern erst einmal über die „Zäune“ hinweg in ein freundschaftliches Gespräch über die Fragen des gemeinsamen Faches zu kommen; so hatte man denn auch großzügig den Referenten die Wahl ihres Themas freigestellt. Wenn dieses Ziel in einem alle Teilnehmer beglückenden Ausmaß erreicht wurde, so ist das vor allem anderen den liebenswürdigen und selbstlosen Gastgebern zu danken, die es verstanden, von der ersten Stunde an eine Atmosphäre wahrhaft brüderlicher Herzlichkeit unter den Teilnehmern zu schaffen. Das Referat desjenigen aus ihnen, der mit Recht als die Seele des Ganzen bezeichnet wurde, P. Cyprian Kern, über „Das Dogma von Chalzedon in der byzantinischen Liturgie“ ließ in seiner Eigenart als ergriffenes Bekenntnis ahnen, aus welchen christlichen Glaubenstiefen dieser Geist der Brüderlichkeit gespeist war.

Es ist richtig, daß solch brüderliches Einander-Begegnen das Trennende zwischen den christlichen Konfessionen nur noch schmerzlicher empfinden läßt. Aber es war vielleicht die köstlichste Frucht der Pariser Liturgischen Studienwoche, daß sie ihren Teilnehmern das Ausmaß des trotz allem Gemeinsamen immer wieder lebendig und tröstlich vor Augen führte. Aus den zahllosen Zwischen-Gesprächen (die vielleicht das Angregendste bei solchen Zusammenkünften sind) ist dem Berichterstatter ein Satz besonders haften geblieben, mit dem der alte P. Lambert den beglückenden „Klimawechsel“ im Verhältnis der Konfessionen kennzeichnete, der sich in der Spanne seiner Lebenszeit begeben hat: „Ist das nicht eigenartig! Unsere Väter haben sich noch über jede neue Verschiedenheit gefreut, die sie zwischen den Konfessionen entdeckten; wir freuen uns über jede neuentdeckte Gemeinsamkeit!“

Prof. B. Fischer

B E S P R E C H U N G E N

PHILOSOPHIE

Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie. 2. Band: Neuzeit und Gegenwart. Freiburg: Herder 1952. 641 S. Ln. 29,50 DM, br. 26,— DM.

Nachdem der Eichstätter Philosophiehistoriker im 1. Band seines allseits anerkannten Werkes die Entstehung und das Wachstum der perennen Philosophie im Altertum behandelte, liest man nun mit Spannung die ideengeschichtliche Darstellung der neuzeitlichen Philosophie, der durch Cusanus bis in die Gegenwart hinein das Erbe der metaphysischen Spekulation gesichert wurde. Wie der Verfasser dort über dem Negativen das Positive und über dem Trennenden das Verbindende von Platonismus und Aristotelismus sowie von Augustinismus und Thomismus sah und betonte, so zeigt er hier einen aufgeschlossenen Blick für die innere Kontinuität in der Entwicklung des abendländischen Geistes vom Mittelalter zur Neuzeit sowie durch die verschiedenen Phasen und Richtungen der modernen Philosophie. Indem seine historisch-exakte Stoffsammlung aus besten Quellen selbständig immer das Wesentliche herausgreift und er dieses kritisch unter die Wahrheitsfrage stellt, erscheint alles moderne, scheinbar noch so heterogene Prinzipiendenken doch als Mitarbeit am fortdauernden und allmählich wachsenden Bau der immerwährenden Philosophie. Deshalb ist auch die Darstellung nicht nüchtern abstrakt, sondern verrät innere Teilnahme, die sich dem Leser mittelt. Wir haben an diesem Werk eine Einführung in die Geschichte der Philosophie, die auf dem Wege über die Geschichte zugleich in das systematische Philosophieren selbst einführt. Es ist wohl die beste Darstellung der Geschichte der Philosophie, die uns zur Zeit für Lehr- und Lernzwecke zur Verfügung steht.

Joseph Lenz

Sawicki, Franz: Die Philosophie der Gegenwart (Lebensanschauungen moderner Denker, Bd. 2). Paderborn: Schöningh 1952. 408 S. Ln. 9,60 DM.

Der kürzlich mit 75 Jahren verstorbene verdienstvolle katholische Religionsphilosoph Sawicki konnte noch bis in sein hohes Alter hinein seine Lehrtätigkeit am Priesterseminar Pelpin in Pommerellen und seine reiche schriftstellerische Arbeit fortsetzen. Von seinem vierbändigen Werk „Lebensanschauungen alter und neuer Denker“ (4./8. Aufl. 1935) wurde der 4. Band nunmehr in zwei Bände aufgeteilt, von denen der erste „Kant und das 19. Jahrhundert“ (1951), der zweite „Die Philosophie der Gegenwart“ darstellt. Während sich in den anderen Bänden die Darstellung um die einzelnen großen Denker gruppierte, erfolgt sie für die Gegenwart, d. h. seit 1900, in Form einer Problemgeschichte: Erkenntnistheorie, Wertphilosophie, Lebensphilosophie, Existenzphilosophie, Ontologie und Metaphysik, Religionsphilosophie, Ethik. Diese Methode hat den Vorteil, daß die Zusammenhänge und die Entwicklung der Lehren klarer hervortreten, allerdings auch den Nachteil, daß einzelne Denker uns öfter begegnen und so der Gesamtüberblick über ihre Leistung erschwert wird. Der tragischen Abgeschlossenheit des Gelehrten in der Nachkriegszeit von der Arbeit des Westens ist es wohl zuzuschreiben, daß die Personal- und Literaturangaben nicht auf den neuesten Stand gebracht sind. So vermißt man bei einzelnen der behandelten Autoren ihre letzten Werke, bei der Literatur nicht nur die Gesamtdarstellungen der Gegenwartsphilosophie ganz, sondern auch die Nachkriegsmonographien zu einzelnen Richtungen, etwa zum Existentialismus. Nicolai Hartmann ist noch als Professor in Berlin vermerkt, während er seit 1946 in Göttingen lehrte, wo er 1950 starb. Carnap wirkt bereits seit 1936 in Chicago (nicht mehr in Prag), desgleichen Hans Reichenbach (nicht mehr in Berlin). Bei den Autorennamen haben sich manche Druckfehler eingeschlichen, allein in der Anmerkung 17, S. 25, drei: Frick (statt Fink), Reger (statt Reyer), Kreft (statt Kraft). Die Fehler gingen auch ins Namensverzeichnis über. Bei Josef Geyser und Michael Wittman fehlt das Todesjahr 1948. Solche Beispiele wollen nicht das Verdienst des Werkes herabsetzen, sondern die hoffentlich recht zahlreichen Benutzer aufmerksam machen, wo Schwächen liegen und Vorsicht beim Gebrauch angebracht erscheint. Die großen Vorzüge der Werke Sawickis: Vertrautheit mit den neuesten Bewegungen, Verständlichkeit und Übersichtlichkeit der Darstellung, Aufgeschlossenheit für die verschiedenen Standpunkte, klare und bündige Beurteilung schwieriger Denksysteme kennzeichnen auch dieses Buch und lassen über die erwähnten Mängel hinwegsehen.

Joseph Lenz

Nickel, Erwin: Das „physikalische Modell“ und die „metaphysische Wirklichkeit“. Versuch einer Metaphänomenologie. München/Basel: E. Reinhardt 1952. 100 S. brosch. 4,20 DM, Ln. 5,80 DM.

Der junge Heidelberger Naturwissenschaftler Erwin Nickel ist in seinem Schrifttum von der Absicht geleitet, in naturphilosophischen Auseinandersetzungen den Positivismus

zu überwinden und eine Brücke von der Naturwissenschaft zur Metaphysik zu schlagen. So weist er hier die Naturwissenschaft darauf hin, daß ihre vertrauten Erklärungen der Welterscheinungen nur zu oft an der Oberfläche haften bleiben, daß den materiellen Dingen der raumzeitlichen Ebene „transmaterielle Begründungszusammenhänge“, ein anders beschaffenes und die Phänomene bedingendes Sein vorausgeht, das durch den „löcherigen Teppich der Phänomene“ hindurchleuchtet, ein Land, dessen Sprache die Dichter und Metaphysiker eher verstehen als die Rationalisten, eben die Welt der Metaphysik. Weder das „Funktionsmodell“ der Naturwissenschaft noch das „Prinzipienmodell“ der bisherigen Philosophie reichen an die Fülle des vorwissenschaftlichen Weltbildes heran, das dem Verfasser als Norm vorschwebt. Seine wohlthuende Auflockerung alter Denk- und Redeweisen erklärt es, daß manche seiner Äußerungen im Sinne von Spiritualismus und Pantheismus verstanden werden können, obschon er sich ausdrücklich zum kritischen Realismus und zum Theismus bekennt.

Joseph Lenz

KIRCHENGESCHICHTE UND SOZIALWISSENSCHAFT

Walz, Angelus OP.: Thomas von Aquin. Lebensgang und Lebenswerk des Fürsten der Scholastik. Basel: Thomas-Morus-Verlag 1953. 152 S.

Englebert, Omer: Das Leben des heiligen Franziskus. Speyer: Pilger-Verlag 1952. (Übersetzung aus dem Französischen von Alban Haas und Annemarie Hogg). 324 S.

Lortz, Joseph: Der unvergleichliche Heilige. Gedanken um Franziskus von Assisi. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1952. 80 S. Kart. 4,80 DM.

Seit der Thomasbiographie von J. A. Endres in der Sammlung „Weltgeschichte in Charakterbildern“ (1910) ist im deutschen Sprachraum kein auf wissenschaftlicher Basis gearbeitetes Thomas-Leben mehr erschienen. Das Buch von Walz ist eine Neubearbeitung seiner 1945 in Rom erschienenen italienischen Schrift „San Tommaso d'Aquino, Studi biografici sul Dottore Angelico“. Der lebendigen und interessanten Darstellung, die den Kirchenlehrer und seine Schriften auf dem Hintergrund der Zeit- und Geistesgeschichte, der Universitäts- und Ordensgeschichte zeichnet, — die ohne den Ballast des kritischen Apparates doch über alle wissenschaftlichen Streitfragen und Meinungsverschiedenheiten orientiert und nützliche Hinweise auf Autoren und Schrifttum gibt, — merkt man an, daß Verf. aus dem Vollen schöpfen konnte. Eine meisterliche Leistung!

Auch das zweite Buch, ebenfalls eine Übersetzung (La vie de Saint François d'Assise. Paris: Michel 1946), ist eine auf historisch-kritischem Fundament ruhende Biographie. Gegenüber dem Original wurde hier auf die Wiedergabe der umfangreichen Anmerkungen verzichtet und statt dessen die Quellenangaben in einen kurzen, gedrängten Anhang verwiesen. Der Eigenart und dem poetischen Reiz der behandelten und immer wieder anziehenden Persönlichkeit entspricht es durchaus, wenn Verf. die zeitgenössischen Quellen in ihrer Unmittelbarkeit oft wörtlich sprechen läßt. Ihre völlig religiöse Atmosphäre mit vielen legendären Zügen verbindet sich wohlthuend mit der — etwas vorsichtigen — Kritik des Verfassers. Die nach der französischen Erstausgabe erschienene deutsche Forschung ist leider in der Übersetzung nicht berücksichtigt.

Von ganz anderer Art ist Lortz' Büchlein, wie der Untertitel bereits andeutet. Es sind religiöse Betrachtungen, die, zuerst als Vortrag bei der 300-Jahr-Feier des Düsseldorfer Franziskanerklosters gehalten, an Hand des Franziskus-Lebens den modernen Christen zur Gewissenserforschung aufrufen.

Hegel

Wüstenberg, Bruno: Die Mischehenfrage im Breve Pius' VII. „Etsi fraternitatis.“

Excerpta ex diss. ad Lauream in Fac. Iur. Can. Pont. Univ. Gregoriana, Rom 1951. 52 S. Das Verdienst dieser Arbeit liegt vor allem in der sorgfältigen Herausgabe des vom Verfasser im Vatikanischen Geheimarchiv aufgefundenen Originaltextes des Breve „Etsi fraternitatis“ vom 8. Oktober 1803 sowie in der kurzen, aber sehr aufschlußreichen Untersuchung über die „Empfängerüberlieferung“; denn das hier beschriebene Schicksal des päpstlichen Dokumentes, das erst 1839 in einem „geglätteten“ Text veröffentlicht wurde, zeigt, wie sehr die Auffassung von der Ehe auch in kirchlichen Kreisen Deutschlands den Geist der Aufklärung atmete. Auch das Breve selbst, von W. ausführlich kommentiert, bietet, vom heutigen Eherecht aus betrachtet, Überraschungen. Wenn Dalberg, der Empfänger des Breve, der rein protestantischen Ehe den sakramentalen Charakter abgestritten hatte, so will der Papst „diese Frage übergehen und jetzt nicht entscheiden“. Die Frage der Gültigkeit solcher Ehen läßt sich, wie Pius VII. sagt, nicht einheitlich beantworten. Dagegen erklärt der Papst ganz eindeutig, daß alle Getauften „Söhne“ der Kirche seien und daß daher auch die Ehen der Protestanten nur von der katholischen Kirche beurteilt werden könnten. — Man erkennt an den aufgeführten Fragen, einen wie wichtigen Beitrag die Arbeit zur Geschichte des Eherechts bietet.

L. Hofmann

Neuerscheinung

Johannes Bäumer S. J.

Theologie als Glaubensverständnis

252 Seiten, engl. broschiert, 11.50 DM

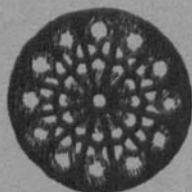
Die Frage nach dem Sinn und Wesen der Theologie, vor allem wenn darunter die spekulative oder systematische Theologie verstanden wird, ist grundlegend für eine theologische Erkenntnislehre. Eine erschöpfende Antwort scheint hierauf noch nicht möglich zu sein, aber die vorliegende Arbeit bemüht sich um ihre Vorbereitung. Im Mittelpunkt steht die von der alten Tradition und vom Vatikanischen Konzil hervorgehobene Kennzeichnung der Theologie als Glaubensverständnis (oder Gnosis im christlichen Sinne), und von dort aus soll das ganze weitschichtige Problem theologischer Erkenntnis und theologischer Beweisführung historisch und gedanklich aufgerollt werden.

Zunächst wird ein Überblick über die Geschichte einer derartigen Auffassung der Theologie in Patristik, Scholastik und Mystik gegeben. Danach erfolgt eine kurze Einsichtnahme in die rationalistischen Strömungen des 19. Jahrhunderts, wodurch die zeitgeschichtliche Situation der Konzilsdefinition deutlich wird, und dann diese selbst in ausführlicher Darstellung und Würdigung. Mit der historischen Untersuchung geht aber die systematische Durchdringung des Glaubensverständnisses Hand in Hand. Zugleich kommen die Fragen zur Sprache, die sich auf den Wert der Analogie für die theologische Erkenntnis und für den spekulativ-theologischen Beweis, auf den Sinn der feinen Unterscheidung von Glaubensverständnis und Glaubenswissenschaft und auf verwandte Themen beziehen. Das Endergebnis möchte schließlich ein klareres Bild bieten von der „ratio fide illustrata“, und von ihrer Aufgabe, die ihr bei der Ausbildung des Glaubensverständnisses und einer Theologie aus dem Glauben zukommt.

Bezug durch jede Buchhandlung

ECHTER-VERLAG · WÜRZBURG

BINSFELD
INHABER: DORNOFF



**GLÄSMALEREI
TRIER/MOSEL**

SÄARSTR. 39 · TELEFON 2938

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber - Philippi

Trier - Hauptmarkt

Fernruf 4492

seit 1846 gilt unsere besondere
Pflege der

**Katholischen Theologie und
Liturgik**

**Missale Romanum · Breviarum
Rom. · Collectio Rituum · Trau-
ungsritus · Beerdigungsritus ·
Liturg. Gebetbücher.**

**Religiöse Erbauungsbücher · Er-
zählungen · Jugendschriften** für
die Pfarrbücherei finden Sie in guter
Auswahl bei uns vorrätig.

**Ansichtssendungen
stehen jederzeit zur Verfügung**



**Spezialhaus für
Mittelmoselweine**

R. Lentzen-Deis

K.-G.

Bernkastel-Kues

an der Mosel

**Mehrweinlieferant - Weingrothandlung
Ausländische - Süsse - Moselweine**

Nikolaus Irsch

Der Dom zu Trier

Ein Führer

herausgegeben im Auftrag des
Domkapitels

48 Seiten, Kunstdruckpapier,
17 Abbildungen DM 1,20

Zu beziehen durch den Buchhandel

Paulinus - Verlag · Trier

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

62. JAHRGANG
PÄSTOR BONUS

inhalt

AUFSÄTZE:

- Der „Charakter“ Jesu nach dem Johannesevangelium
Franz Mußner 321
- Die Christen und der Friede / Nikolaus Seelhammer 333
- Deutsche Einheitsgewerkschaft und christliches Menschenbild
Heinrich Deborre 347

KLEINERE BEITRÄGE:

- Lullische Gedanken bei Nikolaus von Kues / Erhard-W. Platzek 357
- Familienväter als geweihte Diakone? / Linus Hofmann 364

CHRONIK

- XI. Internationaler Philosophenkongreß in Brüssel / Josef Lenz 366
- Internationaler Alttestamentlerkongreß Kopenhagen 1953
H. Junker 371

- BESPRECHUNGEN 374

EINGESANDTE SCHRIFTEN

1953 - Heft 6

PAULINUS - VERLAG - TRIER

„ . . . gehört in hunderttausend Hände“

So urteilt die bekannte Zeitschrift „Die Seele“ über das Buch

Balthasar Fischer

Was nicht im Katechismus stand

Fünzig Christenlehren über die Liturgie der Kirche

164 Seiten, kartoniert mit Schutzumschlag DM 5,40
geb. mit Schutzumschlag DM 7,40

Bereits 3 Auflagen

Zu beziehen durch den Buchhandel

PAULINUS - VERLAG TRIER

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustrasse 7 • Fernsprecher 3115

empfehlte sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke
aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-
geistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der
Theologischen Fakultät Trier.

Schriftleiter: Prof. Dr. Karl Baus und Prof. Dr. Eduard Hegel, Trier Rudolfinum.
Mitglieder der Schriftleitung: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Olewigerstraße 139
(Dogmatik); Prof. Dr. Wilh. Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamental-
theologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Frühchristliche Literatur, Kir-
chengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Olewiger
Straße 26 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Dozent Dr. Heinrich Groß, Trier,
Paulinstr., Marienkrankenhaus (Alttestamentl. Einleitung u. bibl. Hilfswissenschaften);
Prof. Dr. Linus Hofmann, Trier, Weberbachstr. 72 (Kirchenrecht, Pastoraltheologie);
Prof. Dr. Hubert Junker, Trier Kochstraße 6 (Alttestamentliche Exegese); Prof.
Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik und Homi-
letik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft);
Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Mübner,
Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Matthias Schu-
ler, Trier, Weberbachstraße 72 (Kirchengeschichte, Patrologie); Prof. Dr. Nikol.
Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis:
15,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM. — Postscheckkonto Ludwigshafen Nr. 276 32.

Bestellungen und Anzeigen an den Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 64/66. Druck:
Paulinus-Druckerei GmbH., Trier.

Der „Charakter“ Jesu nach dem Johannesevangelium¹

Von Professor Dr. Franz Mußner, Trier

I. Vorüberlegung zum Thema

Ist es überhaupt möglich, nach dem „Charakter“ Jesu zu fragen? Bedeutet das nicht den Versuch einer „Psychologie“ Jesu, wo es doch eine eigentliche Psychologie Jesu nicht gibt? Zum Begriff der „Psychologie“ gehört ja unablösbar der Begriff der „Entwicklung“. Bei Jesus, speziell beim johanneischen Christus, kann man aber von einer wirklichen „Entwicklung“ doch nicht reden. Es gibt bei ihm nicht so etwas wie eine Entwicklung des religiösen „Weltbildes“ aus bestimmten, inneren Erfahrungen heraus; es gibt keinen seelisch-religiösen Reifungsprozeß, der etwa anhebt mit der Hochzeit zu Kana und endet bei der Fußwaschung nach dem Abendmahl. Der johanneische Christus (und auch der synoptische) ist in entwicklungspsychologischer Hinsicht immer derselbe. Das zu erkennen ist wichtig, wenn man Jesus etwa mit den großen Religionsstiftern der Welt vergleicht, die solche Entwicklungen, Durchbruchserlebnisse, seelische Katastrophen und dergleichen erleben, die sich zu ihren religiösen Anschauungen auf Grund langer Erfahrungen und vieljähriger Meditation allmählich durchringen. Alles das sehen wir bei Jesus von Nazareth nicht; sein Wesen bleibt vielmehr konstant und sein „Programm“ ist immer dasselbe. Er weiß von Anfang an genau, was er will, und darin ändert sich im Laufe der öffentlichen Tätigkeit nichts. Er tritt von Anfang an mit unbeirrbarer Sicherheit auf, antwortet auf die Fragen von Freund und Feind stets mit derselben unbeirrbaren Sicherheit. Er ist von vornherein ein Wissender, der es nicht nötig hat, etwa bei einem berühmten Gelehrten zuerst in die Schule zu gehen, wie es ein angehender Rabbi tun mußte (vgl. Joh. 7, 15: „Die Juden staunten und sagten: Woher hat dieser die Schriftkenntnis, ohne Unterricht genossen zu haben“).

So verstanden, könnten wir natürlich nicht von einem „Charakter“ Jesu reden. Aber so verstehen wir unser Thema auch nicht. Wenn wir vom Charakter Jesu sprechen, so denken wir vielmehr an die Wesenserscheinung Jesu. Wie ist dieser Mann, der da auftritt und die Menschen vor die Entscheidung stellt? Wie ist seine Art, seine Gesinnung? Diese Frage beantworten heißt: Jesus kennenlernen, heißt: ihn so im Herzen und im Geiste besitzen, wie er wirklich war. Eine Meditation über den Charakter Jesu ist deshalb so fruchtbar, weil das bedeutet: Jenes Christusbild sich erarbeiten und gewinnen, wie es der Verkündigung im Evangelium entspricht und wie es die Norm für unsere eigene Christusverkündigung abgeben soll. Nur der kann ja richtig reden über Jesus, der ihn selber richtig in seinem Geiste besitzt.

¹ Vortrag bei Priesterkursen in St. Thomas in der Eifel.

II. Die metaphysischen Grundlagen des „Charakters“ Jesu

Wenn man den Charakter Jesu richtig erkennen will, muß man zunächst nach den Grundlagen desselben fragen. Wo liegen diese? Durch welche metaphysischen Gegebenheiten seiner Existenz ist sein Charakter bestimmt? Vor allem durch zwei: einmal dadurch, daß Jesus Christus der fleischgewordene *Logos* ist, und dann, daß er der ἀπεσταλμένος ἀπὸ τοῦ θεοῦ ist, der Gottgesandte schlechthin.

1. Die Logosfunktion als Grundlage des Charakters Jesu

Zunächst seien die entscheidenden Stellen aus dem Prolog genannt. Joh. 1, 1: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort“: ewige Mitexistenz und die Gott-Gleichheit werden hier vom Logos ausgesagt. V. 2: „Alles ist durch ihn geworden“: jedes Wort dieser Aussage ist wichtig. „Alles“ (πάντα) bedeutet im religiösen Hymnenstil „Himmel und Erde“, alles ohne Ausnahme, das gesamte geistige und materielle Universum. δι' αὐτοῦ: die Präposition διὰ mit Genitiv hat die doppelte Bedeutung von „Ursache“ und „Vermittler“³: der Logos ist die causa alles Geschaffenen, und er ist das Werkzeug Gottes bei der Schöpfung; der Logos besitzt die Schöpfungsmittlerfunktion. V. 4 a: „In ihm (= im Logos) war Leben.“ ζῶή ist bei Joh ein metaphysisch-soteriologischer Begriff: es geht dabei um jenes „Leben“, wie es Gott selber besitzt und wie es der Mensch als eschatologische Heilsgabe von Gott empfängt⁴. V. 9: „Er (der Logos) war das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet.“ φῶς besagt im Joh-Evangelium „Offenbarung“ (= ἀλήθεια), richterliche Funktion (da das Licht zwischen Tag und Nacht scheidet) und ethische Qualität. Der Logos ist „Licht“, weil er die Wahrheit Gottes offenbart, die richterliche Funktion Gottes besitzt und die Menschen leitet, „die Wahrheit zu tun“, und zwar übt er diese Lichtfunktion aus an „jedem Menschen“ (πάντα ἄνθρωπον): wieder eine universale Aussage. V. 14: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt“: der Logos ist Mensch geworden; eine geschichtliche Gestalt von Fleisch und Blut; radikal in die Geschichte eingegangen; eine konkrete Person der Geschichte: Jesus von Nazareth.

Auf dieser metaphysischen Logosfunktion beruht ein Doppeltes im Anspruch Jesu, das auch seinem Charakter ein spezifisches Gepräge gibt: einmal die Exklusivität seines Anspruchs, und die Universalität desselben. Im Offenbarungsanspruch des geschichtlichen Jesus zeigt

² Das Prädikationsnomen θεός Joh. 1, 1c kann ja nicht als Gattungsbegriff („ein Gottwesen“) verstanden werden wie ἄνθρωπος; vgl. R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes (Göttingen 1950) z. St.

³ Vgl. Blaß-Debrunner, Ntl. Grammatik § 223, 1. 2.

⁴ Vgl. Näheres zum Lebensbegriff des Johannes bei Mußner, ZNH. Die Anschauung vom „Leben“ im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe = Münchener Theologische Studien I/5 (München 1952).

sich die konkrete Auswirkung dieser metaphysischen Logosfunktion; sie wird im Joh-Evangelium sichtbar etwa in Aussprüchen wie diesem: „Niemand kommt zum Vater außer durch mich“ (14, 6), besonders aber in den sogenannten Selbstprädikationen Jesu (ἐγὼ εἰμι-Formeln): „Ich bin das Brot des Lebens“ (6, 35; vgl. 6, 41. 48. 51); „Ich bin das Licht der Welt“ (8, 12; vgl. 12, 46); „Ich bin die Tür“ (10, 9); „Ich bin der gute Hirt“ (10, 11. 14); „Ich bin die Auferstehung und das Leben“ (11, 25); „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (14, 6). Diese Selbstprädikationen Jesu verleihen seinem Charakter ein ungeheures Selbstbewußtsein, noch pointierter gesagt: ein ungeheures „Ich“-Bewußtsein⁵. Jesus weiß, wer er ist und was er für die Welt bedeutet; er hält mit seinem Anspruch nicht zurück; das Heil der Welt kommt nur durch ihn und durch sonst niemand. Aber Jesu Charakter verdirbt nicht durch diesen Anspruch; denn dieser Anspruch, der sich aus seiner Logosfunktion ergibt, bleibt ständig eingebettet in einer anderen Grundgegebenheit seines Lebens: in dem Bewußtsein, der Gottgesandte zu sein.

2. Die Sendung durch Gott als Grundlage des Charakters Jesu

Jesus führt im Joh-Evangelium geradezu den Funktionstitel: der „Gottgesandte“; vgl. besonders 3, 34; 5, 38; 6, 29; 10, 37; 17, 3. Daß er der vom Vater in den Kosmos Gesandte ist, prägt Jesu Bewußtsein ganz besonders, durchdringt es gänzlich und verleiht dem Charakterbild Jesu wieder eine besondere Farbe. Drei Momente müssen in diesem Sendungsvorgang ins Auge gefaßt werden, weil sie dafür wesentlich sind:

a) Es ist der himmlische Vater, der seinen Sohn in die Welt sendet. Dadurch bleibt das Werk Jesu stets ausgerichtet „nach oben“, bekommt von dort her seine Impulse und sein soteriologisches Ziel.

b) Jesu konkreter Lebensvollzug ist nichts anderes als die Ausführung des Sendungsauftrages des Vaters. Wie sich das im Charakter Jesu auswirkt, werden wir sehen.

c) Das äußere Ziel der Sendung Jesu ist der Kosmos (εἰς τὸν κόσμον; vgl. 3, 17; 10, 36; 17, 18; 1 Joh 4, 9). Gerade diese Tatsache verleiht dem Charakter Jesu besondere Züge, die zusammenhängen mit dem Wesen dessen, was im vierten Evangelium „Kosmos“ heißt.

So geben die Logosfunktion und das Bewußtsein der Sendung durch den Vater in den Kosmos wesentliche Grundlagen ab für das Charakterbild Jesu, wie es uns im Joh-Evangelium entgegentritt.

III. Die Auswirkungen im konkreten Lebensvollzug Jesu

Wir betrachten die Auswirkung der oben genannten metaphysisch-christologischen Gegebenheiten im konkreten Lebensvollzug Jesu in einer

⁵ Man beachte außerdem, wie oft im Vergleich mit den Synoptikern im vierten Evangelium in Christusreden das Prädikatssubjekt ἐγὼ ausdrücklich erscheint. Überall spricht daraus das starke „Ichbewußtsein“ des johanneischen Christus.

dreifachen Hinsicht: im Verhältnis Jesu zu seinem himmlischen Vater, in seinem Verhältnis zum Kosmos, in seinem Verhältnis zum Jünger. Dabei soll der Charakter Jesu für uns näher sichtbar werden.

1. Jesu Verhältnis zum Vater

Bei dieser Untersuchung der Beziehung Jesu zu seinem Vater geht es uns natürlich nicht um das „dogmatische“ Christusbild (etwa um Fragen, die mit der „Sohn Gottes“- und Trinitätstheologie zusammenhängen), sondern um die „Ergebnisse“ dieser Beziehung für das Charakterbild Jesu. Was bedeutet es für Jesus, daß ihn der Vater gesandt hat? Wie wirkt sich das in seinem Charakter aus? Zur Beantwortung dieser Fragen fassen wir zunächst eine bekannte Szene aus dem vierten Evangelium ins Auge, die besonders aufschlußreich ist. Ich meine die Szene auf der Hochzeit zu Kana, als die Mutter Jesu sagt: „Sie haben keinen Wein mehr“, und Jesus ihr darauf antwortet: „Was habe ich mit dir zu schaffen, Weib? Meine Stunde ist noch nicht gekommen“ (2, 3). Wir stoßen hier auf einen Begriff, der uns erkennen läßt, daß Jesu Leben und Schicksal unter einem „fremden“ Gesetze steht, unter einem höheren Gesetze als dem aus eigener Willensbestimmung. Die „Stunde“ ist nämlich die vom Vater gesetzte Stunde; sie bildet ein Grundmotiv des ganzen Evangeliums (vgl. außer 2, 3 noch 5, 25. 28; 7, 30; 8, 20; 11, 23. 27; 13, 1; 16, 32; 17, 1). Jesus kann über sein Leben nicht verfügen; vielmehr steht alles, was darin geschieht, unter dem Gesetz der „Stunde“, über die nicht verfügt werden kann, auch von seiner Mutter nicht. Die „Stunde“ ist jeweils dann da, wenn es so der Wille des Vaters ist. — Es gibt im Joh-Evangelium noch andere Termini, mit denen dieser Sachverhalt zum Ausdruck kommt. Da ist wiederholt von einem geheimnisvollen „Muß“ (δεῖ) die Rede, so z. B. 3, 14 („der Menschensohn muß erhöht werden“; vgl. 12, 34); 9, 4 („wir müssen tun die Werke dessen, der mich gesandt hat“); vgl. auch noch 10, 16; 20, 9. — Jesu Handeln ist die Erfüllung eines „Auftrags“ (ἐντολή), den er vom Vater auf seine Sendung mitbekommen hat; vgl. 10, 18; 12, 49. 50; 15, 10; vgl. auch noch 14, 31. — Was Jesus tut, geschieht ferner gemäß dem „Willen“ des Vaters (θέλημα); vgl. 4, 34 („meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat“); 5, 30 („ich suche nicht meinen Willen, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat“); 6, 38 („ich bin herabgestiegen vom Himmel, nicht damit ich meinen Willen tue, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat“). — Hinzuweisen ist hier auch noch auf das ἔντα „der göttlichen Absicht“; vgl. für unseren Zusammenhang besonders 3, 17 (Gott hat den Sohn gesandt, „damit der Kosmos durch ihn gerettet werde“); 10, 10 („ich bin gekommen, damit sie Leben haben“); 17, 4 (Jesus hat das Werk vollendet, das ihm der Vater „gegeben“ hat, damit er es vollende).

So weiß sich Jesus total unter den Willen des Vaters gestellt, so sehr, daß er sagen kann — wir haben auf das Wort schon hingewiesen: „Meine

Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat und sein Werk zu vollenden“ (4, 34). Wenn Jesus die Erfüllung des Willens seines Vaters als seine „Speise“ (βρῶμα) bezeichnet, so zeigt er damit selbst den Grund seiner Existenz auf: er lebt vom Willen des Vaters. In ihm vollbringt der Vater sein Heilswerk an den Menschen: „Der Sohn kann von sich aus nichts tun, wenn er nicht den Vater etwas tun sieht“ (5, 19). Weil Jesus der Gottgesandte ist, darum vollbringt Jesus das Werk des Vaters (vgl. 14, 10). So steht hinter Jesus ganz und gar der Vater; ihm dient der Sohn, und aller Dienst des Sohnes ist „Verherrlichung“ des Vaters: „Ich habe dich auf Erden verherrlicht, indem ich das Werk vollendete, das du mir zu tun aufgetragen hast“ (17, 4). So stark also die Christozentrik des vierten Evangeliums auch sein mag, nie darf die Christusgestalt isoliert vom Vater betrachtet werden, nie darf vergessen werden, daß Jesu Existenz eine Existenz der Sendung ist. Man kann geradezu sagen: Jesu Existenz ist Sendung! Und Jesu Sohnsein vollzieht sich im Gehorsam gegen den Vater. Jesu konkreter Lebensvollzug ist nichts als die Erfüllung eines Sendungsauftrages.

So versteht Jesus auch sein Zeugenamt für die Wahrheit. Was er der Welt zu verkündigen hat, ist nicht seine eigene religiöse Erfahrung und Weisheit, sondern die „Lehre“ und „Wahrheit“ Gottes; vgl. 7, 16 („meine Lehre ist nicht die meine, sondern die Lehre dessen, der mich gesandt hat“); 12, 49 („ich habe nicht aus mir selbst geredet; vielmehr hat der, der mich gesandt hat, der Vater selbst mir Auftrag gegeben, was ich reden und was ich verkündigen soll“); vgl. auch noch 14, 10. Jesu Worte sind darum „die Worte Gottes“ (vgl. 3, 34; 12, 49 f; 14, 24; 17, 8: die Worte, die Jesus „gibt“, hat ihm zuerst der Vater „gegeben“). Es sind Worte des Gottgesandten; vgl. 3, 34 („den Gott gesandt hat, der spricht die Worte Gottes“); 8, 26 („der mich gesandt hat, ist wahrhaftig, und was ich bei ihm gehört habe, das rede ich in den Kosmos“); 8, 38 (was Jesus beim Vater gesehen hat, verkündet er). So sind die Worte Jesu die ἀλήθεια Gottes (vgl. 8, 40; 18, 37), die Offenbarung der transzendenten göttlichen Wirklichkeit. Denn ἀλήθεια bedeutet im Joh-Evangelium nicht die der menschlichen ratio zugängliche intelligible Wirklichkeit der irdischen Dinge, sondern die der menschlichen Erkenntnis von sich aus völlig unzugängliche, transzendente Wirklichkeit Gottes, der gegenüber alles Irdische nur Scheinwirklichkeit ist, und die nur erkannt wird, wenn sie „von oben her“ geoffenbart wird.

Wir sehen: das Bewußtsein des johanneischen Christus ist ganz erfüllt vom Wissen um diese Dinge; vom Wissen um die „Sendung“, um die „Stunde“, um das göttliche θεῖ, um den „Willen“ und den „Auftrag“ des Vaters, um das Zeugenamt für die „Wahrheit“. Dieses Wissen kommt im Charakter Jesu ganz mächtig zur Geltung, wie es sich besonders eindringlich in der Antwort Jesu an seine Mutter auf der Hochzeit zu Kana offenbart: „Was habe ich mit dir zu schaffen, Weib?“ τί ἐμοὶ καὶ σοί ist eine Re-

densart, die uns im Alten und Neuen Testament wiederholt begegnet (vgl. z. B. Ri 11, 12; 2 Sam 16, 10; 19, 23; 3 Kön 17, 18; 4 Kön 3, 13; 2 Chron 35, 21; Mk 1, 24; 5, 7; Lk 8, 28). An all diesen Stellen hat die Formel abweisenden Sinn; sie will immer soviel besagen wie: Laß ab von mir; mit dir habe ich nichts zu tun; meine Sache geht dich nichts an; laß mich in Ruhe! Auch Joh 2, 3 muß sie in diesem Sinne genommen werden, wenn man sich nicht selber den Zugang zum Christusbild des vierten Evangeliums verbauen will⁶, wenn man den Charakter Jesu wirklich zu Gesicht bekommen will. Es geht bei dem Bericht von der Hochzeit zu Kana nicht um die liebevolle Erzählung eines niedlichen Familienidylls, einer tröstlich-amüsanten Wein- und Hochzeitsgeschichte, sondern um jenes Heilsmysterium, das Jesus Christus heißt⁷. Das Bewußtsein Jesu, ganz unter dem Gesetz der „Stunde“, der „Sendung“ zu stehen, verleiht seinem Charakterbild im vierten Evangelium trotz aller Nähe zum Menschlichen jene erhabenen Züge des Herben, Unverfügbaren, Einsamen, ja Fremdartigen, wie es etwa in der Antwort an seine Mutter zum Ausdruck kommt. Und das Wissen, als Zeuge für die Wahrheit Gottes in den Kosmos gesandt zu sein, gibt der Verkündigung Jesu im Joh-Evangelium jenes Scharfe, Unerbittliche, ja geradezu Aufreizende, wie es besonders von seinen Gegnern empfunden wurde. Jesus steht im unverfügbaren Raume Gottes, handelt und spricht daraus in den Kosmos hinein.

Das Verhältnis des johanneischen Christus zum Kosmos, in den er gesandt ist, nun näher ins Auge zu fassen, wird uns in der Erkenntnis des Charakters Jesu einen wesentlichen Schritt weiterführen.

2. Jesu Verhältnis zum „Kosmos“

Jesus ist als der universale und exklusive Heilslogos in den Kosmos gesandt. Das griechische Wort *κόσμος* besagt zunächst in einem ganz neutralen Sinne die Schöpfung, näherhin die Erde; so auch oft im Joh-Evangelium (vgl. 1, 9. 10a. b; 6, 14; 10, 36 u. o.); *κόσμος* bedeutet dann einfach „die Menschen“ (ganz allgemein verstanden; vgl. etwa 1, 29; 3, 17. 19; 4, 42 u. o.). *κόσμος* hat aber im vierten Evangelium noch eine dritte Bedeutung und dann ist damit die gottfeindliche Welt gemeint, die den gottgesandten Lebenslogos ablehnt, ja ihn mit Haß verfolgt und ihn zu vernichten trachtet (vgl. etwa 1, 10c; 7, 7; 8, 23; 9. 39 usw.). Der „Kosmos“ in diesem Sinne repräsentiert sich bei Joh vor allem in dem prägnant gebrauchten Ausdruck „die Juden“; vgl. etwa 8, 23; *οἱ Ἰουδαῖοι* (= die Juden, wie aus 8, 22 hervorgeht) *ἐκ τούτου τοῦ κόσμου ἐστί*: in den Juden verkörpert sich die gottfeindliche Welt; sie gehören ihrem Wesen, ihrer Gesinnung nach zum „Kosmos“. Der „Kosmos“ stellt aber im johan-

⁶ Vgl. R. Schnackenburg, Das erste Wunder Jesu (Freiburg 1951) 32.

⁷ Es muß mit aller Energie betont werden, daß es beim Bericht über die Hochzeit zu Kana primär nicht um Mariologie, sondern um Christologie geht!

neischen Verständnis nicht etwa als Raum eine gottfeindliche Macht dar, wie im gnostischen Mythos⁸, vielmehr konstituiert er sich als solcher erst dort und dann, wo Menschen zur Entscheidung aufgerufen sind und diese Entscheidung gegen Gott und seinen Gesandten fällen. Sobald das Logoslicht aus der transzendenten Himmelswelt erscheint, aber die Menschen an Stelle des Lichtes die Finsternis lieben (vgl. 3, 19), konstituieren sie sich zum „Kosmos“ in jenem qualifizierten Sinne der gottfeindlichen „Welt“⁹.

Diese Reaktion des „Kosmos“ auf das Erscheinen des Gottgesandten in der Welt muß nun näher ins Auge gefaßt werden, weil durch sie auch Licht fällt auf den Charakter Jesu. 3, 20 f. heißt es: „Denn ein jeder, der Böses tut, haßt das Licht und kommt nicht ans Licht, damit seine Werke nicht aufgedeckt werden. Wer aber die Wahrheit tut, kommt ans Licht.“ Das „Licht“, von dem hier die Rede ist, ist das Logoslicht, das in den Kosmos gekommen ist (vgl. 3, 19: „Das Licht ist in den Kosmos gekommen“). Das Licht hat eine scheidende Funktion; es scheidet nach Gen 1, 14 „zwischen Tag und Nacht“. Das Licht des Tages macht die Dinge sichtbar (vgl. auch Joh 11, 9; 12, 35); das Licht wirkt enthüllend, aufdeckend. So leuchtet auch das Logoslicht, das Christus in Person ist (vgl. 1, 4. 5. 9; 3, 19; 8, 12: „Ich bin das Licht der Welt“; 9, 5; 12, 36. 46), im Kosmos und enthüllt dessen wahre Qualität; es übt eine richterliche Funktion aus (vgl. die forensischen Termini κρίσις und ἐλέγχειν 3, 19. 20). Der Mensch fühlt sich durch das Erscheinen des „Lichtes“ zur Entscheidung aufgerufen, in geschichtlicher Konkretion gesehen: durch Wort und Werk Jesu, so daß Jesus etwa angesichts der Reaktion der Pharisäer auf das Wunder der Heilung des Blindgeborenen sagen kann: „Zum Gericht (κρίμα) bin ich in diesen Kosmos gekommen, damit die Nicht-Sehenden sehend und die Sehenden blind werden“ (9, 39); man muß den Terminus κρίμα dabei in seiner schwebenden Bedeutung von „Gerichtsurteil“ und „Scheidung“ (der Geister) lassen¹⁰. Das Wunder der

⁸ Vgl. Näheres darüber bei H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* (Göttingen 1934) 146–156.

⁹ Vgl. dazu auch die ausgezeichneten Bemerkungen bei Ph. Dessauer, *Wahrheit als Weg* (München 1946) 41, Anm. 1: „Mit dem Wort ‚Welt‘ wird das Gebilde gemeint, das immer konkreter und immer stärker zustande kommt, und zwar durch Entscheidungen von Menschen und durch Organisation ihrer Machtmittel. Das Weltkind selbst bekommt diese Ganzheit ‚Welt‘ nur schwer zu Gesicht, oder sie ist ihm so selbstverständlich, daß es nicht darüber redet, oder sie ist ihm so wohlgefällig, daß es nicht versteht, wie man darüber etwas Kritisches und so kategorisch aussagen kann, wie das Evangelium es tut. ‚Welt‘ ist eigentlich nur sichtbar von einem ihr übergeordneten und entschiedenen Standort, dem sich die Entscheidung der Welt gerade entgegengesetzt. Daher ist dieser Weltbegriff eigentlich erst ganz möglich von der Zeit an, da sich Welt im ganzen zu formen beginnt, das ist seit dem Leben und Sterben Christi auf Erden.“

¹⁰ Vgl. W. Bauer, *Wörterbuch zum NT* s. v. κρίμα.

Heilung des Blindgeborenen ist überhaupt für unseren Zusammenhang sehr aufschlußreich. Es offenbart den Zusammenprall des „Lichtes“ (vgl. 9, 5) mit berufenen Vertretern der Religion und Theologie. Bei dem Verhör, das der Geheilte über sich ergehen lassen muß, „äußern einige von den Pharisäern: nicht ist dieser Mensch von Gott, weil er den Sabbat nicht hält“ (9, 16; vgl. auch 5, 18). Sie empfinden Jesu Handeln am Blindgeborenen als einen Angriff auf ihre heiligsten Überzeugungen und Institutionen. Jesus kann in ihren Augen kein „Prophet“ sein, kann nicht „von Gott“ stammen, wie der Geheilte meint (vgl. 9, 17. 33), weil er so etwas am Sabbat tut. Hier enthüllt sich mit einer Eindringlichkeit ohnegleichen — da es sich auf der religiösen Ebene ereignet — etwas, was der „Kosmos“ überhaupt gegenüber dem „Lichte“ von oben empfindet: er erfährt dieses Licht als seinem Wesen fremd, ja als sein Wesen bedrohend; als einen Angriff auf „das Bestehende“ (um mit Kierkegaard zu reden), auf die üblichen, scheinbar so gültigen Maximen. Sympathie empfindet er nur für das ihm Wesensverwandte; vgl. 15, 19: der Kosmos liebt nur „das Eigene“ (τὸ ἴδιον), dazu auch 8, 42: „Wenn Gott wirklich euer Vater wäre (wie ihr behauptet, vgl. V. 41), würdet ihr mich lieben. Denn ich bin von Gott ausgegangen und komme (sc. von Gott). Denn nicht aus mir selber (im eigenen Namen) bin ich gekommen, vielmehr hat mich jener gesandt.“ Der Kosmos empfindet den Gottgesandten, das Logoslicht aus der Himmelswelt als etwas „Fremdes“, wie die Gnostiker diese Erfahrung sehr glücklich formuliert haben. So bleibt z. B. der Erlöser in der mandäischen Gnosis für die kosmischen Mächte „der Fremde aus den Lichtwelten“¹¹, dem sie nach dem Leben trachten¹². Auch der johanneische Christus wirkt so auf seine Gegner als der „Fremde“ aus der Lichtwelt Gottes; geradezu instinktiv wendet sich deshalb ihr vernichtender Haß gegen ihn. „Was bist du gekommen u n s z u s t ö r e n ?“ so läßt Dostojewsky den Großinquisitor Christus fragen, als er ihn nächtlicherweile im Kerker besucht. Das Unverfügbare im Wesen Jesu, um das selbst der Gläubige wissen muß, wirkt auf den ungläubigen Kosmos als „fremd“ und „störend“: er paßt nicht in unsere Gesellschaft; er wirkt darin wie ein Fremdkörper, der gefährlich werden könnte und darum so schnell wie möglich beseitigt werden muß. Und so prallen Licht und Finsternis tödlich aufeinander¹³.

¹¹ Rechtes Ginza S. 181/2f Lidzbarski. ¹² Ebd. S. 121/6.

¹³ Man beachte, wie die Wunder Jesu nach dem Bericht des Johannes scheidend wirken: nur wenige werden durch sie zum Glauben geführt, den meisten werden sie zum Anlaß für Ärgernis und Abfall. Vor allem gilt das für das Wunder der Heilung des Kranken am Bethesdateich, der Heilung des Blindgeborenen und insbesondere für das größte Wunder Jesu, die Erweckung des toten Lazarus von Bethanien, wo der Haß der Gegner so weit geht, daß die Hohenpriester beschließen, auch den erweckten Lazarus zu töten (12, 10). Der Haß macht blind und der Rationalismus in der Theologie nicht minder. Vgl. dazu auch G. S ö h n g e n, Wunderzeichen und Glaube: Die Einheit in der Theologie (München 1952) 265—285.

Wenn wir hier vom „Licht“ reden und von der Reaktion des Kosmos auf sein Erscheinen in der Welt, so reden wir bereits die ganze Zeit auch vom Charakter Jesu. Denn das Charakterbild Jesu ist gerade dadurch so stark bestimmt, daß sein Wesen „Licht“ ist. Die Lichtfunktion des gottgesandten Logos bestimmt zugleich den Charakter Jesu! Weil Jesus „Licht“ ist, darum empfindet der Kosmos Jesu Charakter als so fremdartig, ja geradezu bedrohend — das vierte Evangelium drückt das mit Vorliebe so aus, daß es von einem „Nicht-erkennen“ des Logos-Christus durch den Kosmos spricht (vgl. 1, 10, 27; 8, 19; 9, 29; 16, 3). Schon seine bloße Existenz ist ihm deshalb „wider den Geschmack“, und er kennt darum nur ein Ziel: ihn sobald wie möglich aus dem Wege zu räumen (vgl. 5, 18; 7, 1; 8, 37; 11, 53).

Wie reagiert Jesus darauf? Man kann kurz antworten: er sagt und tut lauter Dinge, die den Gegner förmlich reizen müssen! Warum? Weil es um die Wahrheit geht (vgl. 8, 40: „Nun sucht ihr mich zu töten, einen Menschen, der euch die Wahrheit gesagt hat, die er von Gott gehört hat“; 18, 37: „Dazu bin ich in den Kosmos gekommen, damit ich für die Wahrheit Zeugnis ablege“). So gütig Jesus ist, wo er wahre menschliche Not sieht, sei es an Seele oder Leib, so unerbittlich ist er in der Wahrheitsforderung. Die Frage Kierkegaards: Darf man sich für die Wahrheit totschlagen lassen? beantwortet Jesus in seinem Leben mit einem vollen Ja ohne kasuistisches Wenn und Aber. Jesus ist Zeuge für die Wahrheit, was nach dem Bericht des Joh-Evangeliums zu einem Kampf auf Leben und Tod führt. Jesus lehnt alles taktische Verhalten ab, und wenn man genau hinschaut, fragt er nicht lange, ob der Mensch „reif“ sei für eine Wahrheit, wie es Pädagogik und Psychologie tun. Denn er ist überzeugt, daß die Wahrheit Gottes den Menschen „frei macht“ (8, 32). Diese Unerbittlichkeit in der Wahrheitsverkündigung und Wahrheitsforderung nimmt dem Charakter des johanneischen Christus zunächst alles Vertrauliche, alles Idyllische. Ein furchtbarer Ernst liegt über seiner Gestalt, und man kann sich in der Tat aus dem Munde dieses Christus nur schwerlich ein frohes Lachen vorstellen. Jesus erwirbt sich keine Freunde auf Kosten der Wahrheit; er schont seinen Gegner nicht (vgl. etwa nur 8, 44: „Ihr habt den Teufel zum Vater“). Er kennt keine Furcht vor dem Gegner; er geht zwar einer vorzeitigen Verhaftung aus dem Wege (vgl. 4, 1—3; 7, 1; 8, 59; 11, 54), aber nicht aus Feigheit, sondern weil seine „Stunde“ noch nicht gekommen ist. So begegnen uns in der Gestalt Jesu eine vollkommene Lauterkeit der Gesinnung, Unbestechlichkeit des Charakters und absolute Wahrhaftigkeit des ganzen Wesens. Sein Wesen, sein Charakter, seine Gesinnung ist ganz „Licht“. Der johanneische Christus ist nicht der „Volksheiland“ der Synoptiker — die gemeinsame Wundertradition mit den Synoptikern ist bei Joh ganz in den Dienst der Christologie gestellt! —, sondern der Offenbarer, der mit dem exklusiven und universal geltenden Anspruch auftritt, der „Heiland der

Welt“ zu sein, und der sein ganzes Leben unter das Gesetz der „Sendung“ durch den Vater gestellt weiß. Im Zusammenprall mit dem ungläubigen Kosmos enthüllen sich wichtige Seiten seines Charakters.

Doch bliebe diese Zeichnung des Charakters Jesu nach dem vierten Evangelium einseitig, wenn wir nicht auch Jesu Verhältnis zum Jünger ins Auge faßten.

3. Jesu Verhältnis zum Jünger

Ich sage absichtlich: „Jesu Verhältnis zum Jünger“, nicht „zu seinen Jüngern“, weil wir dabei etwas Grundsätzliches, allgemein Gültiges im Charakter Jesu erkennen wollen. Natürlich gilt das, was wir darüber sagen, in besonderer Weise auch vom Verhältnis Jesu zu seinen Aposteln. Aber wir gehen von der allgemeinen Frage aus: Wie steht Jesus zu dem, der sein Jünger wird, d. h. sich ihm gläubig anschließt — und der johanneische Glaubensbegriff besagt die entschlossene, vollkommene und vertrauensvolle Hinwendung der ganzen Person mit all ihren Kräften zu Jesus: ein „Kommen“ zu ihm; ein „Hören“ auf ihn; ein ihm „Nachfolgen“; ein ihn „Schauen“ als den, der er wirklich ist; ein „Bewahren“ seines Wortes“ —? Wie steht Christus zu dem, der in dieser Weise sein Jünger wird? Der johanneische Christus gibt darauf selber die beste Antwort in der Selbstprädikation: „Ich bin der gute Hirt“ (10, 11. 14): ich stehe zu den Meinen so, wie ein guter Hirt zu seinen Schafen steht; ich gebe im Gegensatz zum „Mietling“ mein Leben für meine Herde hin (10, 12. 15 b). Der gute Hirt setzt sich mit seiner eigenen Existenz für die Seinen ein; er hält mit unbedingter Treue zu seiner Herde, auch wenn er selber dabei zugrunde geht. Der gute Hirt „kennt“ die Seinen und die Seinen „kennen“ ihn (10, 14). Der Terminus *γινώσκειν*, den der johanneische Christus zur Kennzeichnung seines Verhältnisses zu den Seinen hier verwendet, muß dabei beachtet werden. Denn dieses „Kennen“ gleicht jenem „Kennen“, wie es zwischen Vater und Sohn besteht (vgl. 10, 15a: „Wie mich der Vater kennt und ich den Vater kenne“). Analysiert man den Begriff *γινώσκειν* bei Johannes auf seinen theologischen Gehalt hin näher — was wir in diesem Zusammenhang nicht tun können¹⁴ —, so sieht man, daß *γινώσκειν* wesentlich mehr ist als ein bloß intellektuelles Erfassen, daß es vielmehr bedeutet: in ein enges, vertrautes, dauerndes Verhältnis der Liebe und Gemeinschaft zu jemand treten — es bildet also genau den Gegensatz zum „Nicht-erkennen“ Gottes bzw. des Logos-Christus durch den Kosmos. Der gute Hirt steht zu seinen Schafen in einem engen, vertrauten, dauernden Verhältnis der Liebe und Gemeinschaft. So wirft die Selbstprädikation Jesu vom guten Hirten ein wahrhaft helles Licht wieder auf seinen Charakter. Gewiß hat auch das Bild vom guten Hirten nichts Idyllisch-Romantisches an sich — Jesus bereitet den Seinen kein stilles

¹⁴ Vgl. dazu Mußner, *Anschauung vom Leben* 94 f.

¹⁵ Vgl. Näheres ebd., S. 172—176; 62f.

Schäferstündchen; der Hirtenberuf ist im Orient ein überaus schwerer Beruf, ständig verbunden mit Todesgefahr¹⁶. Trotzdem bringt dieses Bild einen überaus innigen Zug persönlichster Hingabe und Wärme in das Charakterbild Jesu. Er ist der von Sorge und Liebe erfüllte Hirte, dem nichts mehr am Herzen liegt als das Wohl der Seinen. Er nennt die Jünger seine „Freunde“ (15, 14 f.). Für sie sein Leben hinzugeben, ist nach seinem eigenen Wort die stärkste Offenbarung der Liebe (vgl. 15, 13).

In den Kapiteln 13—17 des Joh-Evangeliums ist die „Stimmung“ durch die veränderte Situation weithin eine andere als in den vorausgehenden Kampfreden, was terminologisch schon durch das häufige Erscheinen des Wortes ἀγάπη bzw. des Verbums ἀγαπᾶν zum Ausdruck kommt. ἀγάπη treffen wir in den Kapiteln 1—12 nur zweimal an, in den Kapiteln 13—17 dagegen sechsmal; ἀγαπᾶν sogar 23mal gegenüber siebenmal in den vorausgehenden Kapiteln. Diese Beobachtung allein wirft schon ein helles Licht auf die völlig veränderte Situation, in der nun das „Herz“ Jesu sich offenbart. Jetzt steht er ja nicht mehr seinen Gegnern gegenüber, jetzt befindet er sich im Kreise der „Freunde“, denen er seine Liebe „bis zum Letzten“ (εἰς τέλος) erweist (vgl. 13, 1). Er gibt ihnen in dem Sklavendienst der Fußwaschung ein unvergeßliches Zeichen dieser Liebe. Er spricht zu ihnen von den „vielen Wohnungen“ im Hause des Vaters, die er für sie bereiten will; er verheißt ihnen den Parakleten für die Zeit der Trennung von ihm; er will sie nicht als Waisen zurücklassen, vielmehr wieder zu ihnen „kommen“. Er nennt sich den „Weinstock“, aus dessen Kraft sie selber leben in „Freude“ und „Frieden“. Und er betet für sie im Hohepriesterlichen Gebet. Bevor er endgültig in die Passion geht, sagt er als letztes Wort: „Ich habe ihnen deinen Namen kundgetan und tue ihn kund, damit die L i e b e, mit der du mich geliebt hast, in ihnen sei und ich in ihnen“ (17, 26). Jesu Liebe ist nicht abstrakt; sie ist sehr konkret und weist eine menschliche Wärme auf, wie sie stärker nicht sein könnte. Er liebt einen von den Jüngern ganz persönlich, wohl aus innerer Verwandtschaft des Charakters heraus, und trotzdem wird daraus nie plumpe Vertrautheit. Er pflegt eine herzlich-menschliche Freundschaft mit den Geschwistern Lazarus, Maria und Martha von Bethanien (vgl. 11, 5: „Jesus liebte Martha und ihre Schwester sowie Lazarus“) und weilt gerne in ihrem Hause als Gast. Er vergießt Tränen über den Tod seines Freundes Lazarus, so daß die Juden sagen: „Seht, wie er ihn liebhatte“ (11, 35 f.). Und schließlich gibt er als der gute Hirt sein Leben hin für die Seinen. — So offenbart sich Jesu Charakter erst

¹⁶ Jesu Selbstprädikation vom „guten Hirten“ hat ja wohl ihre Wurzeln in der alttestamentlichen Prophetie vom messianischen Hirten, der im Gegensatz zu den schlechten und falschen Führern das Volk auf gute Weide (vgl. 10, 9) führt. Die Hirten-Allegorien des vierten Evangeliums richten sich ja bewußt gegen die Pharisäer (vgl. 9, 40), die sich als die religiösen Führer des Volkes aufspielen und es dabei ins Verderben führen, statt auf „gute Weide“.

vollends im Hinblick auf sein Verhältnis zu denen, die seine Jünger und Freunde sind.

Damit sind wir an das Ende dieses Versuches gekommen, das Charakterbild Jesu, wie es uns im vierten Evangelium entgegentritt, nachzuzeichnen. Es ist wahrhaftig nur ein kurzer Versuch. Es bedürfte eines liebenden Herzens und einer Höhe der Meditation, wie sie wohl nur jener Jünger besaß, „den Jesus liebhatte“, um die ungeheure Spannweite des Charakters Jesu in den Blick zu bekommen. Es begegnen uns darin Züge von herbster Strenge und von höchster Innigkeit zugleich. Dieser Christus weiß sich radikal unter das Gesetz der „Sendung“ gestellt, er existiert von der Erfüllung des Willens seines himmlischen Vaters, er tritt auf mit dem ungeheuren Anspruch, der einzige Heilbringer für die ganze Welt zu sein. Unerbittlich führt er seinen Sendungsauftrag durch, ohne Rücksicht auf die Reaktion des „Kosmos“, und ohne auch nur einen Schritt von der Wahrheit abzuweichen. Aber er ist auch der sorgende und für die Seinen kämpfende Hirt, der sein Leben hingibt für seine Freunde. Sein letztes Wort vor dem Gang zur Passion lautet „Liebe“, ein Wort, das uns die tiefste Seite des Charakters Jesu erkennen läßt, ein Wort, das uns einen Blick tun läßt in sein geöffnetes Herz: „Sie werden schauen auf den, den sie durchbohrt haben“ (19, 38).

Ein letzter Gedanke noch. In den Abschiedsreden nach Joh sagt der Apostel Philippus zu Jesus: „Herr, zeige uns den Vater, und es genügt uns.“ Jesus antwortet darauf: „So lange bin ich mitten unter euch und du kennst mich noch nicht, Philippus? Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (14, 8. 9). Wer Jesus gesehen hat, hat Gott gesehen. Wer den Charakter Jesu erkannt hat, hat den „Charakter“ Gottes erkannt. Denn Gott ist so, wie Jesus ist.

Die Christen und der Friede

Von Prof. Dr. Seelhammer, Trier

Wenn man zu der Problematik des Friedens Stellung nimmt, scheint es angebracht, sich über vier Fragen klar zu werden:

1. Worin besteht der Friede unter den Menschen?
2. Was ist mit dem Frieden Christi gemeint und welches ist die Friedensaufgabe der Christen und der Kirche?
3. Was hat das Christentum für den Frieden getan?
4. Was können und müssen wir heute für den Frieden tun?

I. Worin besteht der Friede unter den Menschen?

Friede ist nach dem berühmten Wort des heiligen Augustinus: *tranquillitas ordinis*, die Ruhe der Ordnung¹. Ordnung herrscht, wo jedes Ding und jeder Mensch an seinem Platze steht. Dann vollzieht sich das Leben und Wirken ohne Störung. Friede zwischen den Menschen herrscht also dort, wo jeder an seinem Platze in der Gemeinschaft bleibt, das ihm Zustehende in genügendem Maße besitzt, sich mit dem Seinen bescheidet, nicht nach den Rechten der anderen greift. Friede setzt voraus, daß jeder die seinem Werte entsprechende Anerkennung findet, z. B. in seinem Können, Arbeiten, in der Freiheit seiner Entscheidungen und Handlungen, in seiner Ehre, und daß er bereit ist, genau so die Rechte der anderen anzuerkennen. Friede setzt also Gegenseitigkeit, Anerkanntwerden und Geltenlassen voraus; er ist Frucht der Gerechtigkeit und der Liebe: *opus justitiae pax*². Darum „kann auch der Frömmste nicht im Frieden bleiben, wenn es dem bösen Nachbarn nicht gefällt“.³ Unordnung schafft Unruhe. Wo ein Mensch den anderen verdrängen, nicht anerkennen will in seinem persönlichen Wert, in seiner Ehre, seinem Besitz und Arbeiten, da entsteht Unsicherheit und Unordnung, die sich kundtut als Unzufriedenheit, Streit oder Krieg, m. e. W. als Unfriede. Unfriede ist die Frucht ungeordneter Selbstliebe, des Egoismus im täglichen Verkehr, im Geschäftsleben, im sozialen Leben des Volkes. Die Störung der Ordnung bringt notwendig Unruhe mit sich. Friede im Volks- und Staatsleben besteht nach Augustinus⁴ „in der geordneten Eintracht der Befehlenden und Gehorchenden“, darin also, daß Regierung und Bürger (Untertanen) die ihnen zufallende Aufgabe zum Wohl der Gemeinschaft in freiwilliger Zusammenarbeit erfüllen. Gewaltherrschaft, die keine Rücksicht nimmt auf das Recht der Persönlichkeit, stört die Ordnung und das Wohl des Ganzen ebenso wie

¹ De civitate Dei XIX (Migne P L 41/640).

² Thomas, S Th 2. 2. q 29 a 3 c und ad 3.

³ Wilhelm Tell IV, 3.

⁴ De civitate Dei, I. c.

Auflehnung gegen rechtmäßige Autorität. Was vom Leben der einzelnen Menschen untereinander und im Staate gilt, das gilt ähnlich auch von den Beziehungen der Völker untereinander. Diese werden weitgehend mitbestimmt durch Momente, die vom freien Willen der Einzelnen nicht abhängen, wie Volkstum, nationale Gefühle, nationale Ehre, wirtschaftliche und politische Konstellation. Krieg und Friede werden meist ohne den Willen der einzelnen entschieden. Friede zwischen Völkern und Staaten ist nicht, wie behauptet wurde, eine Pause zwischen Kriegen, so daß der Krieg der normale Zustand wäre. Freilich sehen manche Perioden der Geschichte oder wenigstens die Geschichtsschreibung dieser Perioden so aus — wenn man ihr glauben könnte. Friede zwischen Staaten ist der Zustand geordneter Beziehung, in der die natürlichen Rechte und die vertraglichen Abmachungen geachtet werden. Das setzt voraus, daß die bestehenden Grenzen und Zustände und Verträge als berechtigt anerkannt werden können. Dafür aber müssen sie gerecht sein; denn nur unter dieser Voraussetzung kann man sie vernünftigerweise bejahen. Andernfalls sind sie Anlaß und Anreiz zu gewaltsamer Änderung, d. h. zum Kriege. Der Wille zum Frieden ist echt und wirksam nur, wenn er aus dem Bewußtsein hervorgeht, daß die Völker aufeinander angewiesen sind und nur bestehen können, wenn jedes das andere als Gegebenheit betrachtet, die daraus entstehenden Beschränkungen hinnimmt und die fast unvermeidlichen Anstöße gemeinsam mit den anderen zu beseitigen bemüht ist. Gerechtigkeit und Gemeinschaft gibt es nicht ohne Selbstbescheidung und Opferbereitschaft.

II. Der Friede Christi

Mit Friede kann außer der Ordnung des menschlichen Gemeinschaftslebens auch der innere Frieden in der Ordnung des persönlichen Lebens und in der Beziehung zu Gott gemeint sein. Hierauf beziehen sich weitgehend die Aussagen der Heiligen Schrift; aber auch der Friede der Menschen untereinander erscheint als eine religiös begründete Forderung. In der Heiligen Schrift hat das Wort Friede mehrfache Bedeutung. Es kann heißen: Wohlergehen, wie in der Grußformel: Friede sei mit euch, oder: Friede sei diesem Hause (Mt. 10, 12; Lk. 10, 5). Friede kann bedeuten: sicher, unangefochten (1. Thess. 5, 3). Zuweilen meint Frieden geordnete Zustände (1. Kor. 7, 15; 14, 33). Melchisedech wird König des Friedens ohne nähere Deutung genannt (Hebr. 7, 2). Friede ist öfter die Eintracht der Menschen untereinander, so in der Seligpreisung der Friedensstifter (Mt. 5, 9; Jak. 3, 18); Aussöhnung (Apg. 7, 26), Ruhe vor Verfolgungen (Apg. 9, 31). Paulus mahnt, Frieden zu halten (Röm. 12, 18; 2. Kor. 13, 11; 2. Tim. 2, 22; Hebr. 12, 14).

Friede ist im AT und NT ein Merkmal des messianischen Reiches. Meint die atl. Verkündigung auch den Frieden im äußeren Bereich, so ist Friede im NT vornehmlich das messianische Heil (Lk. 2, 14; Apg. 10, 36;

Röm. 10, 15; Eph. 2, 17; 6, 15; 2. Pet. 3, 14); Friede Gottes (Röm. 15, 33; 2. Kor. 13, 11; Phil. 4, 7); Friede mit Gott (Röm. 5, 1). Gottes Friede ist seine Gnade und Liebe. Christi Friede ist die durch ihn geschaffene Versöhnung mit Gott und die Gnadengemeinschaft mit Christus (Apg. 10, 36; Eph. 2, 13). Diesen Frieden hinterläßt er seinen Jüngern in der Welt. Er ist gekommen, die Menschen vom Unfrieden mit Gott, der Sünde, zu erlösen, sie mit ihm zu versöhnen, Christus „ist unser Friede, der aus beiden eins gemacht hat“ (Eph. 2, 14). Dieser Friede wirkt sich auch im Verhalten der Menschen zueinander aus: die Frucht des Geistes ist Liebe, Freude, Friede (Gal. 5, 22). Dem Gebot der Gottesliebe ist das der Nächstenliebe gleich, die sich im Frieden mit dem Nächsten bekundet. So ergibt sich die Forderung der Versöhnung (Mt. 5, 23) und die Seligpreisung der Friedensstifter (Mt. 5, 9) von selbst. Es kann gar nicht anders sein, als daß die Apostel zum Frieden mahnen: „Lasset uns nach dem trachten, was den Frieden fördert (Röm. 14, 19); befließt euch, die Einheit des Geistes zu erhalten durch das Band des Friedens (Eph. 4, 3); Strebet nach Frieden (Hebr. 12, 14); wer gute Tage sehen will, der suche den Frieden und jage ihm nach“ (1. Petr. 3, 10f) u. ä.

Die Aufgabe der Kirche

Die Kirche soll die Menschen im Auftrage Christi zum Heile führen durch Vermittlung seiner Botschaft und Gnade. Diese Aufgabe bleibt bis zum Ende der Welt. Nun verkündet das Evangelium den Frieden, den Gott in seiner Liebe schenkt, der im Leben in der Kindschaft Gottes besteht. Der Friede Christi, die Versöhnung mit dem Vater durch Christus, die Einheit des Lebens mit Christus und die Gleichheit der Gesinnung mit ihm ist Kernstück der kirchlichen Verkündigung (Phil. 2, 5). Wer Christi Jünger sein will, muß in seinem Frieden leben. Er muß aber auch um Christi willen mit den anderen Menschen als Brüdern Christi in Eintracht und Frieden leben. Wenn der Friede Christi, der alle Begriffe übersteigt, die Herzen der Jünger beschirmt (Phil. 14, 7), wird er auch unter dem Christen eine Eintracht schaffen, die bereit ist, das Leben für die Brüder hinzugeben.

Die Kirche wiederholt die Worte Christi in ihrer Verkündigung: „Wenn ihr nicht von Herzen eurem Nächsten verzeiht, wird auch Gott euch nicht verzeihen“ (Mt. 6, 15). „Wer seinen Bruder nicht liebt, wie kann der Gott lieben“ (1. Joh. 4, 20). „Haltet soviel an euch liegt, Frieden mit allen Menschen“ (Röm. 12, 18). Die Verwirklichung dieser Forderung müßte den Frieden unter den Menschen schaffen. Zudem hat Christus die Feindesliebe, die dem Menschen so schwer fällt, noch eigens gefordert (Mt. 5, 44). Man darf also sagen, daß die Kirche aus dem Evangelium Christi auch die Aufgabe hat, den Frieden unter den Menschen zu verkünden und-schaffen zu helfen. Streit zwischen den Menschen und Krieg zwischen den Völkern werden in demselben Maße aufhören wie die Worte Christi ausgeführt werden.

Auch eine kurze psychologische Erwägung legt es nahe, daß die Kirche auch für den irdischen Frieden einzutreten hat. Da der Mensch eine seelische Einheit bildet, kann der religiöse Bereich nicht willkürlich von dem sittlichen getrennt werden. Vielmehr muß das sittliche Leben von dem religiösen gestaltet werden. Dann muß auch um der religiösen Ordnung willen der Friede mit den Menschen gewahrt werden. Es ist ferner eine alte Erfahrung, daß der Krieg die Menschen nicht besser macht und daß, wo die Voraussetzungen für ein menschenwürdiges Leben in wirtschaftlicher und sozialer Hinsicht fehlen, auch das religiöse und sittliche Leben schlecht gedeiht. Wenn also die Kirche bemüht ist, diese Voraussetzungen zu schaffen, dient sie auch ihrer religiösen Aufgabe. Mithin kann man nicht sagen, die Kirche habe mit wirtschaftlichen, sozialen und politischen Fragen und mit dem Frieden in der Welt nichts zu tun. Aber dann können auch die Glieder der Kirche, die Christen, sich nicht von der Arbeit für den sozialen und politischen Frieden distanzieren und dispensieren. Alle müssen Friedensstifter sein.

III. Was hat das Christentum, insbesondere die katholische Kirche, für den Frieden unter den Völkern getan?

Die Kirche hat zunächst den Frieden als ein hohes Gut verkündet. Wenn auch nicht immer klar geschieden ist zwischen dem Frieden mit Gott und dem der Menschen untereinander, so wird ohne Zweifel doch dieser letzte ausdrücklich gefordert. Dies mögen nur einige Beispiele belegen. Johannes Chrysostomus schreibt: „Nichts kann dem Frieden gleichgesetzt werden. Wenn er fehlt, ist alles umsonst. Er bahnt der Liebe den Weg. In unserer Seele kann kein Frieden herrschen, wenn nicht Ruhe unser ganzes Denken durchdringt. Wenn du mit dem Bruder Krieg führen willst, denke daran, daß du mit den Gliedern Christi kriegest, und höre auf zu rasen. Friede ist ein so hohes Gut, daß die, welche Frieden stiften, Kinder Gottes genannt werden . . . dann sind die Unruhestifter Kinder des Teufels“⁶. Leo d. Große schreibt: „Echten Frieden kann selbst die engste Freundschaft, selbst die völlige Übereinstimmung der Herzen nicht geben, wenn sie nicht mit den Geboten Gottes in Einklang steht“⁷. Augustinus bringt in seinem „Gottesstaat“ die bekannte klassische Deutung: „Friede ist die Ruhe der Ordnung. Friede unter den Menschen ist geordnete Eintracht, die darin besteht, daß man niemand schädige, daß man nütze wo man kann. Friede der Ungerechten verdient nicht den Namen Frieden“⁸. Thomas v. Aquin greift die Worte des heiligen Augustinus auf und betont, daß Friede nur aus Gerechtigkeit entsteht und die

⁵ Vgl. Gerh. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 2 (Stuttgart 1935) s. v. eirene, S. 405–416. Walter Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT (Berlin 1952) s. v. eirene, Sp. 410 f.

⁶ Kommentar zu Col., 3. Hom. Nr. 4 (Migne PG 62/322).

⁷ Sermo 95, Cap. 9 (PL 54/465).

⁸ De civitate Dei, l. c.

Wirkung der Liebe Gottes ist. Wahrer Friede kann nur unter guten Menschen bestehen⁹.

Als interessanter Versuch des Bemühens der Kirche um den Frieden sei die *Treuga Dei* erwähnt¹⁰. Im 11. Jahrhundert warben in Südfrankreich Bischöfe und das Kloster Cluny für den „Gottesfrieden“. Man wollte Fürsten und Ritter dafür gewinnen, daß sie sich durch ein Gelübde verpflichteten, zu bestimmten Zeiten keine Streitigkeiten mit Gewalt auszutragen. Von Mittwochabend bis Montagmorgen sollte in Erinnerung an das Leiden und die Auferstehung Christi der Kampf ruhen. Später wurde auch für die Advents- und Weihnachtszeit bis zum Sonntag nach Epiphanie und für die Zeit von Septuagesima bis Pfingsten der Kampf verboten. Kirchliche und weltliche Strafen sollten der Idee der Einschränkung des Krieges Nachdruck verleihen. Tatsächlich breitete sie sich über Frankreich und seit 1083 auch im Deutschen Reiche aus. Noch 1179 wurde auf dem Laterankonzil der Gottesfriede für die ganze Kirche vorgeschrieben. Freilich wurden auch hierdurch nicht alle Kriege einfach verhindert, aber doch erheblich eingeschränkt. Nach unserer modernen Vorstellung ist unter diesen Voraussetzungen ein Krieg überhaupt nicht mehr möglich. Es ist klar, daß eine solche Idee nur dann wirksam sein kann, wenn sie von vielen aufgegriffen wird, und wenn das religiöse Leben wirklich noch das weltliche und damit auch das politische Leben gestaltet. In unserer säkularisierten Zeit ist diese Form der Friedensarbeit illusorisch, weil die maßgeblichen Mächte sich wenig um christliche Ideen kümmern, wo sie ihren Plänen im Wege stehen; aber auch, weil bei den Christen selbst Religion und Leben weithin zwei getrennte Bereiche geworden sind.

Dem Auftrag und der Lehre der Kirche scheint es zu widersprechen, daß Päpste und Bischöfe Kriege gefördert oder geführt haben. Man braucht nur an das Werben der Päpste und des heiligen Bernhard zum Kampf gegen die Ungläubigen zu denken. Die sogenannten Kreuzzüge sind Heereszüge aus den Völkern des christlichen Abendlandes gegen die Feinde des christlichen Glaubens¹¹. Insbesondere verstehen wir darunter die Züge zur Befreiung der hl. Stätten in Palaestina aus den Händen der Türken. Die Beweggründe dafür waren religiöse: Trauer über die Entheiligung der durch das menschliche Leben und Sterben geheiligten Stätten und über die Behinderung des christlichen Kultes und der Pilger. Die Freiheit der Christen im Heiligen Lande im bürgerlichen und religiösen Leben sollte gesichert oder wiederhergestellt werden. Es waren auch politische Motive damit verbunden: die Sicherung der abendländischen Reiche gegen die Ungläubigen, die auch die abendländische, so eng mit dem

⁹ S Th 1. 2. q 70 a 3.

¹⁰ Bihlmeyer-Tüchle, Kirchengeschichte. Das Mittelalter (1²Paderborn 1948) 137 f.

¹¹ Vgl. Bihlmeyer a. a. O. 188 ff.

Christentum verbundene, Kultur bedrohten. Es kann auch nicht Wunder nehmen, wenn manche von den Mitziehenden sich von weniger edlen Beweggründen bestimmen ließen. Aber im Ganzen war die Kreuzzugsbewegung nicht aus Kriegslust oder Herrschsucht hervorgegangen, vielmehr aus der Überzeugung, daß für die geistigen Werte, deren höchste Religion und Gewissensfreiheit sind, notfalls alle irdischen Güter eingesetzt werden müssen.

Infolge der geschichtlichen Entwicklung waren Kirchenfürsten vielfach zugleich Landesherren und haben als solche Kriege geführt. Das war gewiß nicht ideal und wohl auch nicht immer gerechtfertigt. Man hätte von geistlichen Fürsten erwarten müssen, daß sie entsprechend ihrer ersten Aufgabe mehr mit friedlichen, geistigen Mitteln das Wohl ihrer Untertanen förderten als mit Waffen. Die Verbindung von geistlich-religiöser und weltlich-politischer Aufgabe brachte es mit sich, daß sie oft der letzten mehr dienten als der ersten. Insofern war die politische Entmachtung der Kirche in der Säkularisation ein Segen für sie. Auch das gewaltsame Bekämpfen religiöser Neuerungen und Irrlehren im Abendlande müssen wir aus der ganzen Struktur jeder Zeit verstehen, wo das religiöse und soziale Leben eine engere Einheit bildete als in unserer säkularisierten Zeit¹². Trotz diesen zeitbedingten Auffassungen blieb die Predigt des Friedens ein wichtiger Teil der kirchlichen Verkündigung. Freilich läßt sich auf die Frage, ob die Kirche wirklich Kriege verhindert habe, schwer eine befriedigende Antwort geben. Dazu bedürfte es einer genauen Kenntnis der Akten über die Bemühungen der Christen, besonders der Päpste und Bischöfe, um die Beilegung von Streitigkeiten und die Verhütung von Kriegen. Sicher ist, daß viele solcher Anstrengungen aus christlichem Geiste gemacht wurden. Dies trat z. B. besonders in den letzten Jahrhunderten gegenüber dem überhandnehmenden Militarismus in Erscheinung. So war in Deutschland Bischof v. Ketteler ein Vorkämpfer für den Frieden. Pius IX., das Vatikanische Konzil und Leo XIII. wurden um amtliche Erklärungen über die Pflicht zum Frieden gebeten. Im 19. Jahrhundert entstand die sog. Friedensbewegung (Pazifismus). Ihr Anliegen ist, anstelle der gewaltsamen Auseinandersetzungen durch friedliche Verhandlungen und Verträge auf der Grundlage des Rechtes die Spannungen und Streitigkeiten zwischen den Staaten zu lösen. Neben dem „proletarischen“ Pazifismus mit typisch klassenkämpferischer Tendenz und dem „bürgerlichen“ Pazifismus mit der Idee der Aufklärungszeit von der Gleichheit und Verbrüderung aller Menschen beruft sich die „katholische“ Friedensbewegung philosophisch auf die Ungeeignetheit des Krieges zur Lösung von Streitigkeiten, und theologisch auf das Gebot der Feindesliebe, auf die Friedensforderung Christi und auf die Einheit der Menschen in Christus als Erlöser. Es kann nicht verwundern, daß die Friedensbewegung

¹² Vgl. Thomas, S Th 2. 2. q 10 a 8 und q 11 a 3.

jeder Richtung in der Blütezeit des nationalsozialistischen Militarismus bekämpft und ihre Mitglieder verfolgt wurden. — Während des ersten Weltkrieges hat Papst Benedikt XV. sich unablässig und mutig für die Wiederherstellung des Friedens bemüht. In einem Rundschreiben (*Pacem dei munus*) machte er 1917 ganz konkrete Vorschläge zur Verhütung neuer Kriege: ein Völkerbund solle die Einigkeit der Völker garantieren, internationale Schiedsgerichte mit Autorität und Sanktionsgewalt sollten Kriegen vorbeugen, allgemeine Abrüstung solle die Kriegspsychose verhindern. Er begründete seine Vorschläge nicht bloß mit natürlichen Motiven, sondern ganz christlich mit dem Hinweis auf die von Gott gewollte Einheit der Menschen in der Schöpfung und vor allem in der Erlösung durch Jesus Christus. Das Gebot der Feindesliebe habe ohne Zweifel auch im Völkerleben Geltung. Pius XI. setzte diese Bemühungen fort indem er schon bei seinem Regierungsantritt in einem Rundschreiben den „Frieden Christi im Reiche Christi“ als sein Programm aufstellte. Durch das Christ-König-Fest (1925) und die neue Form des Herz-Jesu-Festes (1928) hat er der katholischen Friedensbewegung neue Anregung gegeben. Als apostolischer Nuntius in Deutschland setzte sich Erzbischof Eugen Pacelli schon im ersten Weltkriege für den Frieden zwischen Deutschland und den Alliierten ein. In dem unheilschwangeren Frühjahr 1939 zum Papst gewählt, richtete er sofort an alle Menschen die Einladung, „den Frieden und die Eintracht unter den Völkern so aufzurichten, daß alle durch freundschaftliche Verträge und vereinigte Bemühungen danach streben, den Fortschritt und das Glück der ganzen Menschheitsfamilie zu fördern“¹³. Obwohl er damals und am Vorabend des zweiten Weltkrieges von den führenden Staatsmännern überhört wurde, ließ er nicht nach, zum Frieden zu mahnen. Die nach dem letzten Krieg ins Leben getretene katholische Bewegung *Pax Christi* hat sich eine dreifache Aufgabe gestellt¹⁴: Sie will 1. eine Gemeinschaft von Betern unter den katholischen Christen aller Nationen für das Gottesgeschenk des Friedens in Gerechtigkeit und Liebe schaffen; 2. das Problem des Friedens durch wissenschaftliche Untersuchung klären und eine öffentliche christliche Meinung bilden: gegen den Krieg und für den Frieden. Sie will 3. ein Mittelpunkt christlicher Tätigkeit sein, indem sie Katholiken aller Berufe und aller Nationen in wirklich christlicher Liebe vereinigt und sie bestärkt, im internationalen Leben ebenso positiv mitzuarbeiten wie im Leben des eigenen Volkes. Nicht eine politische, sondern eine religiöse Bewegung will also *Pax Christi* sein.

IV. Voraussetzungen für den Frieden

Das unablässige und mutige Bemühen Pius XII. für den Frieden ist deshalb so wichtig, weil er die wahren Ursachen der Kriege aufdeckt und

¹³ Pius XII., Vorkämpfer des Friedens (Berlin 1951) S. 5.

¹⁴ L'Eglise et le problème de la paix. Supplément à „La Croix“ No. 20 du Janvier 1952. S. 14.

Voraussetzungen für einen echten und dauerhaften Frieden zeigt. Als eine Ursache des Krieges nennt er die „fortschreitende Entchristlichung, die Lockerung der Sitten, die Verfälschung der Wahrheit, eine religiöse Blutarmut, wodurch ein sittliches Vakuum geschaffen wurde“¹⁵. Ist Friede die Ruhe der Ordnung, so muß die Grundlage aller Ordnung feststehen, nämlich das gläubige Bewußtsein, daß Gott Anfang und Ziel der Schöpfung ist. Die Ehrfurcht vor Gott wirkt sich auch in der Ehrfurcht vor den Menschen aus. Gottlosigkeit aber ist rücksichtslos auch gegen die Mitmenschen; denn sie hat nur eine Norm: eigene Macht und Vorteil. Dabei kann kein Friede gedeihen. Durch die Entfremdung von Gott ist, so sagt der Papst, „der Maßstab für das Denken und Werten der Menschen die Materie geworden, und ihr Planen erheischt ein hemmungsloses Steigern des Güter- und Machterwerbs, einen Wettlauf um schnellere Produktion aller Dinge für den materiellen Aufstieg und Fortschritt“. Diese Unruhe ist nicht günstig für den Frieden; denn hier herrscht die Macht über die Ordnung. Also ist die Rückkehr zu Gott die erste Voraussetzung für den Frieden unter den Menschen. „Der Friede kann nicht gesichert werden, wenn Gott nicht herrscht in der von ihm festgesetzten Weltordnung, in der rechtmäßig gegliederten Gemeinschaft von Staaten, in der jeder von ihnen nach innen die Friedensordnung freier Menschen und ihrer Familien, nach außen die der Völker trägt“¹⁶.

Eine zweite Voraussetzung für den Frieden ist die innere sittliche Ordnung der einzelnen. Da aller Krieg und Streit seine Wurzel in ungeordneter Selbstliebe hat, in Neid, Haß, Herrschsucht, Begierlichkeit nach Reichtum, „so kommt es darauf an, die Herzen zu erneuern, die Leidenschaften zu unterdrücken“¹⁷. Nur Menschen, die nicht von den Leidenschaften getrieben werden, sind bereit, sich zu bescheiden und anderen ihre Rechte zuzugestehen, sind stark genug, Gegensätze zu ertragen, die der Unbeherrschte einfach erschlagen will. Es gibt kein menschliches Zusammenleben, in dem nicht Spannungen sind und Kompromisse gemacht werden müssen! Die Politik des „Alles oder Nichts“ ist im kleinen Gesellschaftsleben ebenso falsch, weil unwirklich und unmöglich, wie im Völkerleben, denn alle sind auf Gedeih und Verderb aufeinander angewiesen. Eine weitere Ursache der Kriege sieht der Papst in dem bei Besitzenden und Nichtbesitzenden verbreiteten Irrtum, daß Macht auch Recht schaffe¹⁸. Der Friede kann nicht gedeihen, wenn diese Geisteshaltung nicht überwunden wird: ein Friede, der mit Vernichtung des schwächeren Teils erzwungen wird, ist kein wahrer Friede. Er entbehrt der Ordnung und folglich der Gerechtigkeit. Friede aber ist das Werk der Gerechtigkeit.

Eine wichtige Voraussetzung für den Frieden zwischen den Völkern ist die soziale Gerechtigkeit im Inneren eines Volkes. „Die Sicherheit kann

¹⁵ Pius XII. a. a. O. S. 25 f.

¹⁶ Herder-Korrespondenz 6 (1952) S. 164.

¹⁷ Pius XII. a. a. O. S. 55. ¹⁸ Ebd. S. 26 f.

keine andere zuverlässige Grundlage haben als physische und sittliche Volkskraft, geordnete innerstaatliche Verhältnisse und nach außen normale und gut nachbarliche Beziehungen. Ein Volk und Staat kann seine Existenz und Würde nach außen nicht wirksam wahren, wenn im Innern Unfrieden herrscht¹⁹. Der Papst hat recht, daß Menschen, die mit der Gegenwart nicht zufrieden sind, eine schwere Gefahr für den inneren Frieden der Völker und zugleich für den äußeren Frieden bedeuten²⁰. Eine Sozialordnung, die allen gerecht wird in materieller und geistiger Beziehung, entzieht einerseits der Überheblichkeit der Macht und damit der rücksichtslosen Herrschbegier, andererseits auch der Unzufriedenheit der Benachteiligten den Boden, mildert die Interessen und Klassengegensätze und führt so zu wirklicher Gemeinschaft.

Ein gerechter und dauerhafter Friede hängt notwendig ab von „Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe“²¹. Ihre Mißachtung wirft die Ordnung von Grund auf um. Gerechtigkeit und Liebe sichern die von Gott gegebenen unveräußerlichen Rechte der menschlichen Persönlichkeit²². Von Natur ist keiner weniger wert als der andere und darum zum Knechtsein bestimmt, wie Nietzsche meint. Unter- und Überordnung bedeutet keine Bewertung der einzelnen. Sie steht einzig und allein im Interesse der Gemeinschaft, gibt also kein Recht auf willkürliche Machtansprüche. Dem natürlichen Recht der Persönlichkeit widerspricht jeder absolute Anspruch, die alte Leibeigenschaft so gut wie der moderne Totalismus, sei es im Wirtschaftsleben oder im Staate. Die Antwort auf Gewalt ist immer Gewalt, in offenem oder geheimem Widerstand. Bieten totalitäre Systeme auch nach außen das Bild des Friedens, so ist dieser keine „Ruhe der Ordnung“, sondern Ruhe, in der Gewalt auf der einen und Unzufriedenheit und Furcht auf der anderen Seite sich gegenüberstehen. Das ist aber Ruhe der Unordnung!

Das Recht der Persönlichkeit anerkennen heißt, sie gelten lassen in ihrer Eigenart und ihren Rechten. Nur törichter Egoismus kann glauben, daß Mehrheit von Besitz an Geld und äußeren Gütern auch einen größeren Wert der Persönlichkeit ausmache, oder daß die Zugehörigkeit zu einer sozialen Schicht oder einer Rasse das Recht geben, sich über andere zu erheben und sie klein zu halten. Das ist schon Krieg im Kleinen.

Das Recht der Persönlichkeit anerkennen heißt auf geistigem Gebiete, andere Meinungen gelten lassen. Unfehlbar ist kein Mensch. Wer sich ernst um Wahrheitserkenntnis bemüht und weiß, wie leicht man irren kann, wird nicht so schnell unduldsam gegenüber denen, die anderer Meinung sind. Das gilt auch für die gesamte menschliche Begegnung, weil man ja die Beweggründe der anderen nicht immer kennt. Es gehört zum Ethos eines anständigen und erst recht eines christlichen Menschen, daß er den anderen Menschen auch dann noch ernst nimmt, wenn er nicht mit

¹⁹ Ebd. S. 39.

²⁰ Ebd. S. 56.

²¹ Ebd. S. 53.

²² Ebd. S. 30.

ihm übereinstimmt. Wieviel Streit entsteht aber dadurch, daß man Andersdenkende vorschnell verdächtigt oder überhaupt ablehnt und so von sich aus der Gemeinschaft eine willkürliche Grenze setzt. Wie sehr dies in der Politik zwischen den Parteien und Staaten der Fall ist, konnten wir zur Genüge beobachten. Trotzdem es zum Kriege geführt hat, ist es auch heute noch nicht viel besser.

Zum Verständnis der Tatsache, daß es immer wieder Kriege gibt, braucht man eigentlich nur auf die Tatsache hinzuweisen, daß auch in kleinen Gemeinschaften, ja, in den Familien, so oft Streit ist bis zur rücksichtslosen Feindschaft. Wenn das in kleinen Verhältnissen so ist, wo man sich doch persönlich kennt und die Dinge überschauen kann, soll man sich dann wundern, wenn es in der großen Politik zu keiner Einigung kommt und die Völker, d. h. anonyme Massen, lieber aufeinander los schlagen als sich ertragen? — Aber eigentlich sind die Massen aus sich nicht so feindlich, sondern werden dazu getrieben durch die Demagogie einiger, die am Streit der anderen ihre Freude und ihren Profit haben!

Zum natürlichen Recht der Persönlichkeit gehört auch die Ehre, ohne die niemand ersprießlich wirken kann. Das gilt auch für das Leben der Staaten. Wie die ungerechte Bedrohung der Lebensexistenz eines Volkes, so ist auch die grobe Verletzung der Ehre und des Selbstwertgefühls eines ganzen Volkes eine Kriegsgefahr. Aber auch ein Friedensdiktat, das die Ehre des Besiegten verletzen muß, kann nicht Grundlage wirklicher Befriedung sein; denn gegen Ungerechtigkeit und Beleidigung wehrt jeder sich instinktiv und sinnt auf Mittel, zu seinem Recht zu kommen. Damit ist aber schon wieder Anlaß zu Streit und Krieg gegeben. Pius XII. forderte deshalb am 1. 9. 1943: „Gebt allen Völkern begründete Hoffnung auf einen gerechten Frieden, der weder ihr Lebensrecht noch ihr Ehrgefühl verletzt . . . nur so wird es möglich sein, eine ruhige Atmosphäre zu schaffen“²³. Ohne Zweifel ist die Gerechtigkeit ein wichtiges Element des Friedens. Wenn sie aber auf die Spitze getrieben wird, dann hebt sie sich selbst auf: *Summum ius summa iniuria*. Sie muß ergänzt werden durch den positiven Willen zur Gemeinschaft in der Liebe und Bereitschaft zum Verzeihen. „Liebe und Barmherzigkeit stehen, wenn entsprechende Beweggründe vorhanden sind, nicht im Gegensatz zur Pflicht gebührender Handhabung der Gerechtigkeit, wohl aber unkluge Engherzigkeit, besonders wenn Vergeltung von der öffentlichen Gewalt ausgeübt wird gegen solche, die mehr geirrt als gefehlt haben, oder wenn die verdient auferlegte Strafe über jedes vernünftige Maß hinaus verlängert wird“²⁴. Auch im Völkerleben ist eine Rechtsordnung notwendig, die das Lebensrecht und die Eigenart der Völker anerkennt und die Achtung vor Verträgen und die Autorität des Völkerrechtes sichert. Mit dieser Ordnung ist der Machtanspruch des totalen Staates unvereinbar. Er widerspricht der Würde

²³ Ebd. S. 16 f ²⁴ Ebd. S. 50.

und dem Wohle der Menschheit, denn „mit einem Federstrich ändert er die Grenzen der Staaten, mit einer endgültigen Entscheidung entzieht er der Wirtschaft eines Volkes . . . alle natürlichen Entwicklungsmöglichkeiten. Mit einer schlecht verheimlichten Grausamkeit treibt er Millionen ins tiefste Elend hinein, entwurzelt sie, reißt sie heraus aus einer Kultur, an deren Aufbau ganze Generationen mitgearbeitet hatten“²⁵.

Christliche Gesinnung weiß sich verantwortlich für die Gemeinschaft der Völker. Darum löst sie die Schwierigkeiten des eigenen Volkes nicht einfach durch Gewalt; diese wird immer nur der letzte Ausweg sein. Umgekehrt fordert das Christentum nicht, daß man dem Friedensstörer freie Bahn läßt! Es gibt einen Friedenswillen, der den Krieg aus Müdigkeit oder Sentimentalität verurteilt. Das geht im Grunde auf feigen Egoismus zurück und ermutigt die Ungerechten zu noch größerer Frechheit. Pius XII. betont demgegenüber mit Recht, echter Friedenswille müsse stark und bereit sein, dem ungerechten Angreifer zu widerstehen und diesen „als Friedensstörer in eine diffamierende Isolierung außerhalb der gesitteten Welt verweisen“²⁶. Zu diesem Zwecke müssen sich alle Gutgesinnten zusammenschließen, um die Güter zu verteidigen, auf die man nicht verzichten kann. Entschlossene Einigkeit ist manchmal das einzige Mittel zur Wahrung des Friedens. Der absolute Pazifismus, der fordert, stets der Gewalt zu weichen, und darum jeden Krieg schlechthin verurteilt, widerspricht der Ordnung und begünstigt das Unrecht. Auf dem Wege der Gewalt wird die Ruhe immer nur äußerlich hergestellt; nur mit den Mitteln der Gerechtigkeit wird das Gleichgewicht nach innen und außen gesichert! Für einen gerechten Frieden zu arbeiten ist Forderung des Christentums, von der keiner dispensiert ist. In dem Maße, wie die Christen diese Forderung verwirklichen, werden auch Unruhe und Kriege aufhören. Weil Gott den Frieden will und ihn denen schenkt, die guten Willens sind, muß sich mit dem Willen zu Gerechtigkeit und Liebe zu allen Menschen als Kindern Gottes das Gebet zu dem gemeinsamen Vater verbinden!²⁷

V. Was können und müssen die Christen heute praktisch für den Frieden tun?

Zunächst müssen die Christen dafür Sorge tragen, daß ihr Christentum ein wirklich religiöses Leben ist, und aus diesem Frieden, d. h. Ordnung im eigenen Innern schaffen. Aus derselben Haltung müssen sie sodann die Mitmenschen bejahen in ihrer Eigenart, ihnen zugestehen, was ihnen gebührt, Andersdenkende nicht einfach ablehnen, sondern ihnen sachlich und menschlich gerecht werden. Christliches Verhalten darf bei der natürlichen Begründung nicht stehenbleiben, muß vielmehr die Pflicht der Mitarbeit für den Frieden begründen aus dem Willen Christi und der

²⁵ Ebd. S. 34.

²⁶ Ebd. S. 46.

²⁷ Ebd. S. 45 f.

Gnadengemeinschaft mit ihm, ganz nach den obenangeführten Worten der Heiligen Schrift. Praktische Friedensarbeit muß damit beginnen, daß der Christ in seinem Lebenskreise den Streit vermeidet und verhindert, soweit es auf ihn ankommt (Röm. 12, 18). Konkreter gesagt: Die Gerechtigkeit verlangt, daß man die Mitmenschen, die einem unsympathisch oder nicht gutgesinnt sind, nicht einfach ablehnt oder verächtigt oder verleumdet oder ihre Fehler denen erzählt, die es nichts angeht; denn jeder hat ein strenges Recht auf den guten Namen. Die Liebe aber verlangt mehr: daß man dem Feinde verzeiht, ihm zuvorkommt und in der Not hilft. So verlangt es der Herr (Mt. 5, 44). Gemeinschaft wird nur durch Nächstenliebe im Kleinen und Großen aufgebaut. Erst wenn im täglichen Leben der Christen die Gesinnung der Gerechtigkeit und Liebe sich durchsetzt, ist die Voraussetzung für die Hoffnung gegeben, daß auch im Leben der Völker der Friede dauerhafter wird. Wenn ferner die soziale Gerechtigkeit eine so wichtige Voraussetzung für Ordnung und Frieden ist, dann ist das Mitwirken zu ihr hervorragende Friedensarbeit.

Über diese mehr indirekte Arbeit für den Frieden hinaus muß aber von den Christen noch mehr getan werden: Sie müssen positiv werben für den Frieden und gegen den Krieg! Hierzu ist notwendig, daß sie selbst die richtige Auffassung haben und sie den andern vermitteln. Richtig ist die Erkenntnis, daß der Krieg, auch der gerechte, ein großes Übel ist und unermeßliche Schäden materieller, geistiger und auch übernatürlicher Art mit sich bringt. Wahr ist, daß der Krieg nicht entscheidet, wer Recht hat, und darum kein geeignetes Mittel ist, Streitigkeiten zu schlichten. Ein gerechter Krieg kann zwar die Rechtsbrecher strafen und in ihre Grenzen verweisen. Aber auch er schafft selten Eintracht, gibt vielmehr erfahrungsgemäß Anlaß zu neuer Unzufriedenheit und Racheplänen. Diese Einsicht muß verbreitet werden und so das leichtfertige Spielen mit dem Gedanken eines Verteidigungs- oder Präventivkrieges verdrängen. Augustinus hat recht: „Es ist rühmlicher (und billiger und nützlicher), den Krieg durch das Wort zu töten als die Menschen durch das Schwert.“²⁸ Diese Propaganda gegen den Krieg muß ergänzt werden durch Propaganda für den Frieden. Zunächst muß in Verstand und Herzen die Erkenntnis Platz greifen, daß der Friede auch in der natürlichen Ordnung ein hohes Gut ist; daß der Krieg stets schlechter ist als der Friede; daß im Frieden das wirtschaftliche und kulturelle Leben gedeiht wie in der Sonne, während der Krieg ungeheure Mengen an Geld und anderen Werten buchstäblich verpulvert; daß in der Ordnung des Friedens auch das religiöse und sittliche Leben gesunder gedeiht, als im Kriege. Vor allem aber muß in den Herzen der Christen das Bewußtsein lebendig werden, daß der Friede Gottes Wille ist, der durch Christus ausdrücklich

²⁸ L'Eglise et la Paix S. 8.

Liebe des Feindes und Verzeihen und Friedenstiften fordert! „Es ist die euch von der Vorsehung in dieser entscheidenden Stunde gestellte Aufgabe, einen vor dem Angesichte Gottes und der Menschheit wahrhaft würdigen Frieden zu schaffen“, sagt Pius XII.²⁹. Es genügt aber noch nicht, daß viele diese Erkenntnis still im Herzen tragen, sie muß vielmehr zur öffentlichen Meinung gemacht und so der Idee des Friedens der Weg in der Öffentlichkeit bereitet werden.

Friedensarbeit ist wie jede Arbeit mühsam, und der Erfolg steht erst am Ende, vielleicht nach langem vergeblichem Bemühen. Schöllgen weist in seiner Schrift „Ohne mich — ohne uns?“³⁰ mit gutem Recht darauf hin, daß Hunger und Pest, die mit dem Krieg wie Geißeln die Menschheit bedrohen, heute weithin überwunden sind, weil in langer Forschungsarbeit ihre Ursachen erkannt und in ebenso zäher Arbeit Heilmittel gegen sie gefunden worden sind. Genau so ernst und unverdrossen muß daran gearbeitet werden, die Ursachen der Unzufriedenheit unter den sozialen Schichten und den Völkern offenzulegen und diese dann zu beseitigen. Die Arbeit für den Frieden ist noch schwieriger als die Überwindung von Krankheit und Hungersnot, weil Unzufriedenheit und Streit und — weitgehend auch — soziale Mißstände in der Unordnung des menschlichen Willens wurzeln; und um diese zu überwinden genügt nicht richtige Erkenntnis, sondern ist guter Wille erforderlich. Das besagt aber Verzicht auf Alleingeltenwollen und Gewalt und positiven Willen zur Gemeinschaft. Auch hier kann nicht alles auf einmal, und das meiste nur in langem Bemühen, Schritt um Schritt, erreicht werden. Etwas ist immer besser als nichts, und Realpolitik ist Arbeit für das Mögliche. Zähe Ausdauer in täglicher Kleinarbeit ist erfolgreicher, aber auch schwieriger als der anscheinend so heroische Radikalismus des Entweder-Oder. Es ist schon so, wie der lutherische Erzbischof Eiwind Berggraf von Norwegen während seiner Gefangenschaft durch die Deutschen in seinem Buche „Der Staat und die Menschen“ geschrieben hat: „Zu ihrer eigenen Bewahrung im täglichen und normalen Leben braucht die Welt etwas äußerst Radikales: die Fähigkeit, das Unbequeme zu wollen und durchzuführen. Alles ist einfach, wenn es mit Lust und Liebe geschieht. Aber würde das Leben jemals fortschreiten können, wenn es keine Opfer gäbe?“³¹ Wieviel Opfer kostet ein Streitprozeß oder ein Streik und erst recht ein Krieg! Diese werden von vielen unbedenklich gebracht. Ist der Friede nicht noch größere Opfer eines jeden wert, wenn seine Wirkung nicht Zerstörung und Tod, sondern Ordnung und Wohlfahrt ist? Diese Opfer müssen beginnen mit Verzicht auf Rache und Gewalt im privaten und öffentlichen Leben und sich fortsetzen in dem Willen, den Feind zu verstehen, ihm zu verzeihen und mit ihm an den gemeinsamen Aufgaben

²⁹ Pius XII. a. a. O. S. 41.

³⁰ W. Schöllgen, Ohne mich — Ohne uns? (Salzburg 1951) S. 159 ff.

³¹ Schöllgen a. a. O. S. 177.

zu arbeiten. Da nach christlicher Lehre auch die Angehörigen fremder Nationen in Christus unsere „Nächsten“ sind, gilt das Gebot der Feindesliebe auch ihnen gegenüber.

Der Friede ist letztlich Gottes Geschenk. Darum muß um ihn gebetet werden. Aber er ist zugleich auch Werk der Menschen; darum müssen sie sich um ihn bemühen! Also kann kein Christ sagen, er könne und brauche für den Frieden nichts zu tun. „Die Kirche rechnet mit den dunklen Mächten, die in der Geschichte immer am Werk waren, aber sie glaubt an den Frieden und wird nicht müde werden, zur friedlichen Lösung aller Schwierigkeiten zu mahnen.“³² Möchten alle Christen die Worte Pius XII. beherzigen: „Geht also alle mit glühender Begeisterung ans Werk: furchtlos unter den Furchtsamen, gläubig unter den Glaubenslosen, hoffend unter den Hoffnungslosen, liebend unter den Lieblosen. Die Zukunft gehört den Mutigen, die stark hoffen und handeln, nicht den Kleinmütigen und Unentschlossenen. Die Zukunft gehört den Liebenden und nicht den Hassenden!“³³

³² Herder-Korrespondenz 7 (Freiburg 1952) S. 77.

³³ Pius XII. a. a. O. S. 41.

Deutsche Einheitsgewerkschaft und christliches Menschenbild

Von Kaplan Heinrich Deborre, Hönningen (Rhein)

Wir sind in die entscheidende Phase in der Diskussion um den Deutschen Gewerkschaftsbund (DGB) getreten. Es handelt sich dabei um ein Kernproblem der ganzen neu zu schaffenden Sozialordnung. Im christlichen Lager muß man sich mit dem Wesen und den Zielen des DGB auseinandersetzen, will man nicht Gefahr laufen, den Rest des Einflusses auf die Masse der Arbeiterschaft zu verlieren. Im Folgenden wird versucht, das Problem vom Angelpunkt her anzufassen, nämlich von der Frage nach dem Menschenbild, das dem DGB-Programm zugrunde liegt. Zum besseren Verständnis sei dabei im ersten Teil ein gedrängter Überblick über die geschichtliche Entwicklung der Gewerkschaften in Deutschland vorangestellt.

I.

Die geschichtliche Entwicklung der Gewerkschaften in Deutschland

Die unheilvolle Versklavung der Arbeiterschaft durch die kapitalistische Wirtschaftsweise brachte Ende des 19. Jahrhunderts den Gewerkschaftsgedanken auf. Gewerkschaften sind als eine Art wirtschaftlicher Selbsthilfe zu verstehen, obgleich die strenge Definition damit das Genossenschaftswesen meint und mit dem Wort „Gewerkschaft“ speziell die Interessenvertretung der Arbeiter auf dem Arbeitsmarkt bezeichnet¹. So standen die Gewerkschaften von Anfang an im Zweifrontenkrieg gegen die kapitalistischen Unternehmer und gegen die marxistischen Arbeiterparteien. Letzteres ist interessant, aber begreiflich. Die damalige SPD träumte von der Revolution und vom Klassenstaat und bekämpfte alle ordentlichen Wege der Arbeiterselbsthilfe innerhalb der bestehenden Eigentumsordnung².

Darüber hinaus brachte die SPD, die sich betont die „einzige Arbeiterpartei“ nannte, durch ihr radikales Verhalten jede genossenschaftliche Vereinigung der Arbeiter in Verruf. So litten auch die Gewerkschaften schwer unter dem Sozialistengesetz (1878—90)³.

¹ Vgl. Quadragesimo anno (im Folgenden abgekürzt Qu. a.) Nr. 34.

² So stimmte die damalige SPD-Reichtagsfraktion z. B. 1883 gegen die Krankenversicherung, 1884 gegen die Unfallversicherung, 1889 gegen die Invaliditäts- und Altersversicherung, 1891 gegen das große Arbeiterschutzgesetz. Dagegen ist Bismarcks Arbeiterschutzgesetzgebung wesentlich von der Aktivität der Zentrumsfraktion vorangetrieben und inhaltlich von den sozialen Forderungen, die der Mainzer Bischof Wilh. Em. v. Ketteler in den 60er Jahren schon erhoben hatte, beeinflußt worden.

³ Die von der Katholischen Arbeiterbewegung (KAB) herausgegebene Schrift „Gewerkschaften im Zwielicht“, Köln 1952, bringt eine Aufstellung auf

Nach 1890 lebten die Gewerkschaften wieder auf. Die SPD stellte sich um, schob ihren Zukunftsstaat in weite Ferne und nahm sich der Gewerkschaften an. Sie bildete sie zu den sogenannten freien sozialistischen Gewerkschaften um.

Für das christliche Arbeiterlager hatte Papst Leo XIII. selber den ersten entscheidenden Schritt getan. In seiner Enzyklika „Rerum novarum“ verkündigte er die für die damalige Zeit revolutionäre These der Koalitionsfreiheit für die Arbeiter⁴. Schon am 28. 10. 1894 wurde der „Gewerkverein christlicher Bergarbeiter“ gegründet. 1899 war in Mainz der erste christliche Gewerkschaftskongreß und bereits am 1. Januar 1901 nahm der Gesamtverband christlicher Gewerkschaften seine Tätigkeit auf⁵.

Die weitere Entwicklung brachte Probleme. Nach Leos Enzyklika sind Arbeitervereinigungen nicht nur unveräußerliches Naturrecht, sondern aus der Not der Zeit diktiert (wir geraten in die Nähe des Notwehrrechtes). Die Bedrängung der unorganisierten christlichen Arbeiter war nicht nur eine wirtschaftliche, sondern vor allem eine religiöse, denn die marxistischen betont kirchenfeindlichen Gewerkschaftsorganisationen übten Druck auf die christlichen Arbeiter aus⁶.

Wirtschaftliche Zielsetzungen waren also von den religiösen nicht zu trennen. Sind Gewerkschaften nicht nur rein wirtschaftliche Interessenvertretungen? Wie sind Wirtschaft und Religion gegeneinander abzugrenzen? Klärung in diese verwickelten Fragen brachte der sogenannte Gewerkschaftsstreit.

Die M.-Gladbacher Richtung hielt die Gewerkschaften für „rein wirtschaftliche Interessengruppen“⁷, vertrat Unabhängigkeit der Arbeitervertreter von der kirchlichen Leitung und organisierte begreiflicherweise die interkonfessionelle christliche Arbeitervereinigung.

Demgegenüber hat die Berlin-Trierer Richtung von Anfang an die enge Verbindung von Wirtschaft, Moral und Religion gesehen und betonte mit Leo die letzte Ausrichtung aller Wirtschaft auf ein oberstes religiöses Ziel⁸. Sie entschloß sich für das Prinzip des Arbeitervereins mit Fachabteilungen. Sie legte die Enzyklika zu eng aus, obwohl der Papst ausdrücklich betont, daß er keine bindenden Statuten geben wollte⁹.

Seite 3: „332 Vereinigungen wurden aufgelöst, 1299 Druckschriften verboten, 831 Jahre Gefängnis verhängt, 839 Personen ausgewiesen.“

⁴ Rer. nov. 39; 40.

⁵ Vgl. Gewerkschaften im Zwielficht Seite 3. Die Gründung christlicher Gewerkschaften ist mit maßgebend ein Werk von Geistlichen, auf katholischer Seite: Hitze, Dr. Brauns, Huber, Dr. Pieper, Dr. Müller, auf protestantischer Seite: Weber, Stöcker und Mumm. ⁶ Rer. nov. Nr. 40.

⁷ Darlegung der Generalversammlung der christl. Gewerkschaften. Köln Juli 1911 in: Reichel: Die deutsche Einheitsgewerkschaft und ihr geistiger Standort, Schriftreihe der KAB (Köln 1952) S. 109.

⁸ „Das religiöse Element muß dem Verein zur Grundlage seiner Einrichtung werden.“ Rer. nov. Nr. 42. ⁹ Ebda. Nr. 42.

Im Oktober 1919 kam es dann unter Mitwirkung der Bischöfe zur Einigung zwischen der Berlin-Trierer Richtung und den M.-Gladbachern. Das Prinzip der christlichen Gewerkschaften setzte sich gegenüber den konfessionellen durch, wohl im Hinblick auf die zahlenmäßig weit überlegene marxistische Gewerkschaft¹⁰.

In der Enzyklika *Quadragesimo anno* hat dann aber das Anliegen der Berlin-Trierer Richtung seinen Niederschlag gefunden. Pius XI. grenzt ergänzend zu *Rer. nov.* sorgfältig die Eigenbereiche von Religion und Wirtschaft ab, um sie dann in ein übergreifendes Ordnungsverhältnis zu stellen¹¹. Besonders betonte der Papst aber auch das Nebeneinander¹² von Gewerkschaften, Genossenschaften und Arbeitervereinen. Für beide Gewerkschaftsrichtungen, die marxistische und die christliche, beginnt in der Zeit nach 1918 die volle gesetzliche Freiheit und ungestörte Entfaltung. Gewerkschaften als berufene Vertreter der Arbeiter sind nunmehr die gleichberechtigten Partner bei Regelung von Lohn- und Arbeitsbedingungen¹³. Der 8-Stunden-Tag wird eingeführt, am 4. Februar 1920 erfolgt das Betriebsrätegesetz, am 23. Juni 1923 das Reichsknappschaftsgesetz, am 1. Juli 1927 das Arbeitsgerichtsgesetz, am 1. Oktober 1927 das Gesetz für die Arbeitslosenversicherung und Arbeitsvermittlung. Der Umbruch 1933 machte auch dem Gewerkschaftswesen in Deutschland ein Ende.

Quadragesimo anno gab die Antwort, daß verschiedene Wege der gewerkschaftlichen Vereinigung offen stehen, gemeint waren zwar zunächst die religiös „gemischten“ Gewerkschaften¹⁴. Aber konnte das nicht auch gelten für eine Einigung der marxistischen und christlichen Richtungsgewerkschaften, wenn nur „religiöse Unbedenklichkeit“ besteht?¹⁵ Naturgemäß war ja die Arbeiterschaft selbst durch die Spaltung in Richtungsgewerkschaften auf dem Arbeits- und Kapitalmarkt der Leidtragende. Gemeinsames Schicksal christlicher und marxistischer Gewerkschaftler im KZ führte nach 1945 zur Erörterung und schließlich zur Vorbereitung der Einheitsgewerkschaft auf der Basis strengster weltanschaulicher und religiöser Neutralität. Das Ziel der Einheit wurde in dreierlei Hinsicht angestrebt:

1. Einheitsgewerkschaften statt zonal abgegrenzter und beeinflusster Gewerkschaften. Diese Entwicklung vollzog sich zwangsläufig mit der politischen Entwicklung Westdeutschlands. Sie ist gescheitert im Hinblick auf die Ostzone.

2. Einheitsgewerkschaft für Arbeiter, Angestellte und Beamte, wobei der alte, engere Begriff des Industriearbeiters ersetzt wird durch den Begriff des Arbeitnehmers. Dieses Bestreben ist gescheitert an der taktischen Unklugheit und der marxistisch-dogmatischen Befangenheit

¹⁰ Qu. a. Nr. 35.

¹¹ Qu. a. Nr. 42.

¹² Qu. a. Nr. 34—35.

¹³ Gewerkschaften im Zwielicht S. 5.

¹⁴ Qu. a. Nr. 35.

¹⁵ Ebda.

der Vertreter des DGB¹⁶. Man sah auf Seiten des DGB zwar die zeitweise gleiche mißliche soziale Lage der Arbeiter und Angestellten, hatte aber infolge des materialistisch-mechanischen Menschenbildes keinen Blick für die verschiedene soziologische Struktur dieser Personengruppen. Folgerichtig sahen auch die Angestellten ihre speziellen Interessen nicht genügend berücksichtigt und spalteten sich ab. Sie gründeten die Deutsche Angestellten Gewerkschaft (DAG). Auch die Beamten gingen in der Folgezeit ihre eigenen Wege.

3. Einheitsgewerkschaft statt Richtungsgewerkschaften. Dies war das problematischste Unterfangen. Man war sich auf beiden Seiten des Wagnisses wohl bewußt. Der verstorbene erste Vorsitzende Böckler hat bis zu seinem Tode immer strengste Neutralität in weltanschaulich-religiösen Fragen gehalten. Unter seinen Nachfolgern ist der DGB ganz unzweifelhaft in sozialistisches Schlepptau geraten, und die mühsam errungene Einheit droht zu zerreißen. Diese Entwicklung liegt nicht so sehr an einer einseitig sozialistischen Personalpolitik innerhalb der Vorstände der Gewerkschaftsverbände als vielmehr an dem typisch marxistischen Programm des DGB. Dann bedeutet aber auch der immer stärker werdende Ruf: „Laßt christliche Männer in den Vorstand!“ nicht viel. Es muß vielmehr das ganze Programm einer Neubesinnung unterworfen werden. Selten wird jedoch die Diskussion von dieser Frage her angeschnitten. Es hat sich erwiesen, daß die organisatorische Einheit der Gewerkschaften von starker weltanschaulicher Einheit unterbaut werden muß¹⁷. „Reine Neutralität“ ohne den positiven Einbau des weltanschaulichen und religiösen Prinzips hat sich als ein Fehlschlag erwiesen. Nicht einmal die klare Distanzierung vom Marxismus wurde ausgesprochen.

II.

Das Menschenbild in den vier wirtschaftspolitischen Grundforderungen des DGB

1. Der wirtschaftspolitische und der gesellschaftskritische Ansatzpunkt.

Der DGB ist in München 1949 mit vier Grundforderungen zu einem sozialen Wirtschaftsprogramm hervorgetreten. Das allein ist bedeutsam genug. Damit wurde ein Schlußstrich unter die Weimarer Zeit gesetzt. Damals lag der Schwerpunkt auf dem Sozialprogramm. Man gab sich damals der Täuschung hin, durch Stellung von Arbeitervertretern und Betriebsräten und in Lohn tariffverhandlungen Gleichberechtigung der Arbeiterschaft erzielen zu können. Nach 1945 war man sich klar darüber, daß der schaffende Mensch in die Wirtschaftsführung selbst, in die

¹⁶ Die Kämpfe zwischen DGB und DAG zeigen damals schon verhängnisvolle Zentralisierungsbestrebungen mit monopolistischen Machtansprüchen. Vgl. Reichel: Die Deutsche Einheitsgewerkschaft. S. 30—43.

¹⁷ Reichel: Die Deutsche Einheitsgewerkschaft. S. 28—29.

Produktion eingreifen muß. Darüber hinaus sollte er Subjekt der Wirtschaft werden. „Der Mensch ist Ausgang, Ziel und Mittelpunkt der Wirtschaft“¹⁸. Damit sind die Auswüchse des kapitalistischen Systems in der Wurzel getroffen. Darum heißt es in der ersten Grundforderung: wir wollen „eine Wirtschaftspolitik unter Wahrung der Würde freier Menschen“. Das Wirtschaftsprogramm ist also bewußt in Zusammenhang mit der Neuordnung der ganzen Gesellschaft gebracht. Dieses großräumige Ziel überrascht und befreit. Der schaffende Mensch ist es, um den es geht. Er will mittragen, miteingreifen. Diese verborgen gebliebene Umwälzung in der Arbeiterfrage seit 1945 sollte man nicht mehr aus dem Auge verlieren. Wir scheinen an einer geschichtlichen Wende zu stehen. Hat das 19. Jahrhundert die gesetzliche Befreiung des Bürgertums vollendet, so scheint das 20. Jahrhundert dies für den Arbeiter zu bringen. Die klassische Zeit der Gewerkschaften mit der klassischen Definition der Gewerkschaften als „Interessenvertretung auf dem Arbeitsmarkt“ ist vorbei. Wo die Grenzen der Gewerkschaften sind, ist umstritten, auf jeden Fall sind sie Bindeglieder ganz eigener Art zwischen Staat und Gesellschaft. Innerhalb der noch nicht klar abgesteckten Grenzen mag sich der Einbau der für Lohn schaffenden Massen in die Gesellschaft vollziehen.

Wenn der frühere Vorsitzende des DGB, Christian Fette, sogar einer Kulturpolitik der Gewerkschaften das Wort redet und behauptet: „demokratische Kulturpolitik hat ohne die soziale Kulturpolitik der Gewerkschaften kein Rückgrat“¹⁹, so zeigt das deutlich den Aufbruch der Arbeiterschaft. Sie will eine neue Ära! Dieser verheißungsvolle Ansatz geht leider von materialistischen Voraussetzungen aus, die wir nunmehr skizzenhaft zu umreißen haben.

2. Die vier Grundforderungen des DGB.

a) *Die Mitbestimmung der organisierten Arbeitnehmer in allen personellen, sozialen und wirtschaftlichen Fragen der Wirtschaftsführung und Wirtschaftsgestaltung.*

Erläuterung: Wir stellen diese zweite Grundforderung des DGB an die Spitze, weil sie immer als der Kernpunkt des ganzen Programms angesehen wurde²⁰. Man empfindet in einem demokratischen Staat eine autoritäre Wirtschaftsverfassung als Widerspruch. Demokratie ist Mit-

¹⁸ Hans Böckler, Die Stellung der Gewerkschaften in der Deutschen Bundesrepublik (ein Vortrag), zitiert bei Reichel, Die Deutsche Einheitsgewerkschaft, S. 59.

¹⁹ Rede in Braunschweig am 31. 1. 1952. Damit setzte sich auseinander: Herm. Jos. Schmitt, Soziale Kulturpolitik der KAB. Schriftenreihe der KAB. Köln, o. J.

²⁰ „Die Mitbestimmung der Arbeitnehmerschaft ist Kernstück einer gesellschaftlichen Neuordnung, die durch die absolute Gleichberechtigung von Kapital und Arbeit gekennzeichnet ist.“ Gesetzesvorschlag des DGB zur Neuordnung der Wirtschaft, S. 28/29, zitiert bei Reichel, Deutsche Einheitsgewerkschaft, S. 63.

tragen, Mitbestimmen. Die Voraussetzung einer solchen „Demokratisierung“ der Wirtschaft ist die „absolute Gleichberechtigung von Kapital und Arbeit“. Daher die Forderung nach paritätisch zusammengesetzten Aufsichtsräten und Wirtschaftskommissionen.

Kritik: Wir werden vor umwälzende Aufgaben gestellt. Wie soll das demokratische Staatsprinzip auf die Wirtschaft, die auf dem Privateigentum aufgebaut ist und naturgemäß den Herrenstandpunkt kennt, übertragen werden? Das hängt davon ab, wie der DGB die Mitbestimmung versteht. Er versteht sie kollektiv. „Mitbestimmung der organisierten Arbeitnehmer“ heißt es bezeichnend. Vollstrecker des nivellierten Massenwillens sind dann die Funktionäre.

Aufschlußreich ist der Vorschlag des DGB zum Betriebsverfassungsgesetz (BVG)²¹.

Den Gewerkschaften als jeweils betriebsfremder Organisation sind weitgehende Machtbefugnisse eingeräumt. Im Einzelnen: Die Sitze im Aufsichtsrat zur Hälfte den Anteilseignern, zur Hälfte den Arbeitnehmern. Die Hälfte der Arbeitnehmersitze den Gewerkschaften! Der DGB hat alleiniges Vorschlagsrecht für alle Arbeitnehmersitze. (Die Betriebsvertretung kann bestenfalls benennen. Die DAG ist vollkommen ausgeschaltet.) Der Arbeitsdirektor, der nicht gegen die Mehrheit der Arbeitnehmerstimmen gewählt werden darf, hat Vorstandsbefugnisse wie die anderen Direktoren auch. Dieser Vorschlag sieht völlig an den Eigentumsverhältnissen vorbei und soll gelten für alle Betriebe über 300 Arbeitnehmer, ganz gleich ob A.G., K.G., o.H.G. oder Familienunternehmen. Bezeichnend ist, daß die Gewerkschaften sich viel mehr um die Mitbestimmung auf überbetrieblicher Ebene bemühen, wo es sich überhaupt nur um das Mitbestimmungsrecht des DGB als Organisation handeln kann.

Der endgültige Text des BVG zeigt wesentliche Einschränkungen zugunsten der Betriebsangehörigen²².

Für die Arbeitnehmer ist ein Drittel der Sitze im Aufsichtsrat. Davon müssen zwei Sitze den Betriebsangehörigen gegeben werden. So muß also ein Aufsichtsrat schon mindestens 9 Sitze haben, wenn die Gewerkschaften eine Stimme hineinbringen wollen. Von der ganzen Regelung sind ausgenommen: K.G. auf Aktien, A.G., wenn sie Familienunternehmen sind und weniger als 500 Arbeitnehmer haben²³. Vorschlagsrecht haben die Spitzenorganisationen (also auch die DAG) und die Betriebsangehörigen²⁴.

²¹ Vgl. Reichel: Die Deutsche Einheitsgewerkschaft, S. 66—69.

²² B.V.G. vom 11. Okt. 1952.

²³ B.V.G. § 76.

²⁴ Dagegen wurde in der Montanindustrie den Forderungen der Gewerkschaften volle Rechnung getragen. Die Gefahr des Übergewichtes ist wegen der internationalen Verpflechtung nicht gegeben, außerdem macht die starke Kontrollmöglichkeit durch den DGB dessen Forderung nach Sozialisierung der

Im christlichen Lager geht es im Kampf um die Mitbestimmung zunächst um eine neue, gesunde Eigentumsordnung. Das Wort Mitbestimmung tritt dabei auch schon wegen seiner Problematik zurück. Eigentumsbildung für den Arbeiter muß gelingen. Miteigentum schafft Interesse, Mitplanung, Mitverantwortung schließlich Mitbestimmung. Eigentum ist notwendige Voraussetzung für Freiheit und Willen zur Selbstbehauptung. Nur über den Weg des Eigentums kommt die Würde und Persönlichkeit des schaffenden Menschen zur Entfaltung²⁵. Es geht darum, von innen heraus und von unten herauf das Individuum in seinem Personenkern zur Entfaltung zu bringen.

Die Lösung des DGB vom materialistischen Menschenbild her ist in sich ebenso konsequent. Offiziell ist der DGB bisher nicht mit der Forderung nach Eigentumsbildung für die Arbeiter hervorgetreten²⁶, weil es ihm nicht um die Entfaltung der Aktivität, die Spontaneität der Einzelpersönlichkeit zu tun ist. Diese Räume gehören dem geistigen Menschen an. Der DGB sieht den Menschen im Grunde nur als ein Subjekt mit wirtschaftlichen Bedürfnissen, die befriedigt werden müssen. Darum hält man den gerechten Lohn durch Lohntariferhöhung als das erprobteste Mittel, die Beglückung der Arbeiterschaft herbeizuführen. In Wirklichkeit wird nur der Konsum erhöht, werden die Ansprüche an die Triebhaftigkeit größer, wächst das Bedürfnis, versorgt zu sein, mit einem Wort: die Unfreiheit. Die so von Eigentum und Selbständigkeit gelösten Arbeitermassen brauchen und können auch selbst keine Mitbestimmung ausüben. Es genügt, wenn das Kollektiv sie durch seine Organe vollzieht. Man spürt deutlich, wie erschreckend weit dieses mechanisierte Menschenbild entfernt ist von einer wirklichen Emporführung des schaffenden Menschen von innen heraus. Der christliche Kampf um die Eigentumsbildung wird auf seiten des DGB nicht einmal begriffen. Um die genauere Art, wie das Miteigentum und die Mitbestimmung aussehen soll, sind breite Diskussionen entstanden. Es ist hier nicht der Ort, darauf einzugehen²⁷.

Schlüsselindustrie überflüssig. Vergl. Rede Dr. Adenauers auf dem Parteitag der CDU Berlin 1953.

²⁵ Vergl. Goetz Briefs, Arbeiterschaft und Eigentum: Politisch-soziale Korrespondenz Nr. 14 Jahrg. II (Bonn 1953).

²⁶ Die Eigentumsvorschläge der K.A.B. in der Kettelerwacht vom 15. Dezember 1952 blieben bewußt unbeantwortet, wo nicht ablehnende Stimmen sich erhoben, so Irmgard Enderle, K.A.B. Vorschläge zur Eigentumsbildung: Die Quelle, Funktionärorgan des DGB 4. Jahrg. (Köln 1953) Heft 1.

²⁷ Vergl. dazu: O. v. Nell-Breuing, Gewerkschaften am Scheideweg: Stimmen der Zeit, April 1953 (überschüssiger Lohn als Kapitalinvestition). Demgegenüber Karl Hahn, Möglichkeiten und Grenzen der Ertragsbeteiligung: Politisch-soziale Korrespondenz Nr. 9, II. Jahrg. 1953 (gegen eine Substanzbeteiligung am Betrieb). Joh. Even, Unser Weg zur sozialen Neuordnung. Schriftenreihe der K.A.B. Köln, o. J. (Teilnahme an Aktien mit Sperrfrist). Vgl. ferner die Aufsätze in der Kettelerwacht: Eigentumsbildung und Rechtsordnung, 15. Jan. 1953. Neue Eigentumsbildung: 1. Febr. 1953.

Der DGB fordert weiter:

- b) *Soziale Gerechtigkeit durch angemessene Beteiligung aller Werktätigen am volkswirtschaftlichen Gesamtertrag und hinreichender Lebensunterhalt für die Nichtarbeitsfähigen!*

Kritik: Man ist überrascht, — abgesehen von den Forderungen nach Ausgleich und sozialer Gerechtigkeit, denen sich keien Denker heute mehr verschließen kann — Formulierungen zu hören, die Raum genug bieten für eine vernünftige Eigentumsordnung. Warum der DGB in der Praxis nicht zu einem solchen Verständnis seiner eigenen Formulierung vorgestoßen ist, versuchten wir zu erklären. Es mag uns hier zufriedenstellen, daß sich im Programm des DGB selbst Ansatzpunkte finden, von denen bei einer künftigen Neuorientierung ausgegangen werden kann. Die beiden übrig bleibenden Grundforderungen fassen wir zusammen:

- c) *Eine Wirtschaftspolitik, die unter Wahrung der Würde freier Menschen die Vollbeschäftigung aller Arbeitswilligen und die volkswirtschaftlich wichtige Bedarfsdeckung sichert.*

- d) *Die Überführung der Schlüsselindustrien in Gemeineigentum.*

Erläuterung: Ziel ist die Beseitigung des kapitalistischen Erwerbsprinzips. Statt dessen Bedarfsdeckung als Organisationsprinzip. Die berechnete Kritik an der liberalistisch-kapitalistischen Wirtschaftsweise hat in den Reihen der Sozialisten leider ein unüberwindbares Mißtrauen gegen jeden freien Wettbewerb auf der Grundlage der Privatwirtschaft geschaffen, so daß auch das Wirtschaftsprogramm des DGB das Heil nur in einer zentralen volkswirtschaftlichen Planung verbunden mit einer Sozialisierung der Schlüsselindustrien zu erblicken vermag²⁸.

Kritik: Hier tritt das materialistische Menschenbild ganz deutlich zutage. Der Mensch wird nur nach seinem wirtschaftlichen Bedarf gefragt. Seine geistigen Zentren, denen eine Volkswirtschaft zu dienen hat, ausgeklammert. Dann bleibt nur die Frage, diesen Bedarf, der materiell greifbar ist, abzuschätzen und in ein mechanisiertes System der Bedarfsdeckung zu bringen. Wie dabei die eben proklamierte „Würde freier Menschen“ gewährleistet sein soll, bleibt dunkel, z. B. freie Konsumwahl, Freiheit der Berufswahl, Freiheit der Forschung, des Experimentes, wovon der Fortschritt der Wirtschaft lebt.

Statt Risiko und Selbstverantwortung staatliche Forschungsstelle mit regelmäßig bezahlten Kräften. Sparsamkeit, Unternehmergeist sind ersetzt durch ein mechanisches System von Sicherungen. Das christliche Menschenbild, das dem freien, schöpferischen Individuum unter allen Umständen Raum für seinen Expansionsdrang schaffen will, entscheidet sich kon-

²⁸ Ausdrücklich wird erklärt: „Eine zentrale volkswirtschaftl. Planung zur Sicherung gesamtwirtschaftl. Notwendigkeiten wird vorausgesetzt.“ Prot. München, S. 318, Zit. bei Reichel S. 58.

sequent auf dem weiten Gebiet der Wirtschaft, Technik und Industrie für das Prinzip der freien, sich selbst ausbalancierenden Marktwirtschaft, selbstverständlich mit sozialen Bindungen. Dem materialistischen Menschenbild geht es in der Volkswirtschaft nur um die Verwirtschaftung der materiellen Bedürfnisse, die sich statistisch feststellen, systematisch planen, lenken und befriedigen lassen. Wir gelangen folgerichtig zur Kontrolle statt zur Initiative, das bedeutet Sterilität statt Leben. Der sozialisierte Bergbau in England ist ein lehrreiches Experiment.

Die Forderung nach Sozialisierung der Schlüsselindustrien ist geradezu unerlässlich für Vertreter volkswirtschaftlicher Planung, durchkreuzte doch sonst der „unberechenbare Faktor eines privatrechtlichen Machtgebildes“ den jeweiligen Plan. Zugleich spüren wir, daß die Konsequenz weiter in der Richtung der Sozialisierung aller Groß- und Mittelbetriebe liegen muß, will eine strenge Planung sich nicht selbst überflüssig machen.

Was bedeutet in diesem planwirtschaftlichen Rahmen das Zauberwort „Vollbeschäftigung“ anders, als eine neue Vergewaltigung, nämlich wechselnder Berufseinsatz oder Umschulung, wie der Plan es erfordert.

Der Christ versteht unter Vollbeschäftigung nicht nur die Möglichkeit, abends mit vollem Achtstundenlohn nach Hause zu kommen, sondern auch ein innerliches, von seinem Beruf her volles „Beschäftigtsein“, eine Erfüllung von einer Berufsidee und einem Ethos.

Wir haben in unserer skizzenhaften Untersuchung den verheißungsvollen anthropozentrischen Ansatzpunkt im Programm des DGB gesehen. Der Mensch Subjekt und Mittelpunkt der Wirtschaft. Wir sind aber leider angelangt bei einem zerstörten und versklavten Menschentypus. Wer nur das Materielle im Menschen anspricht und es zu einem Wirtschafts- und Gesellschaftsprogramm erhebt, entfesselt auch notwendig nur die Triebe im Menschen und fesselt das Eigentliche, die geistige Person.

Wir fassen die Ergebnisse zusammen:

1. Es kommt in den Forderungen des DGB nur ein auf dem Boden der materialistischen Weltanschauung stehendes Wirtschaftsprogramm zur Geltung, ohne Wertung oder Einbau der geistigen, sittlichen und religiösen Grundkräfte.

2. Der organisatorische Aufbau der Gesellschaft wird versucht von der sozialen Gleichheit her und übersieht die soziologische Verschiedenheit der Stände und Berufsgruppen. (Prinzip der Industriegewerkschaft für Arbeiter, Angestellte und Beamte.)

3. Die Forderung der sog. Demokratisierung (Mitbestimmung) der Wirtschaft auf paritätischer Grundlage ist den mechanischen Prinzipien des Gleichgewichts- und Gegenspiels der Kräfte abgelauscht, während die Wirtschaft nach organischen Gesetzen verläuft, verewigt überdies den Klassengegensatz von Besitzenden und Lohnarbeitern. Die Grundlage für eine freie, gesunde Entfaltung des Individuums ist eine vernünftige

Sozialpolitik der Eigentumsbildung in Arbeiterhand. Das widerspricht den Wirtschaftsgrundsätzen des DGB.

4. Der einzelne ist nur Subjekt ausreichender wirtschaftlicher Versorgung.

5. Der DGB begnügt sich deshalb mit konsumfördernder Lohnerhöhung, mit wirtschaftlicher Abhängigkeit und Hörigkeit der Massen.

6. Es genügt ein — vom Kollektiv durch seine Organe verwaltetes — Gemeineigentum der Schlüsselindustrien, und

7. ein vom Kollektiv durch seine Organe ausgeübtes Mitbestimmungsrecht.

8. Auf gesamtwirtschaftlicher Ebene genügt die den ausreichenden Bedarf steuernde und deckende Planung. Die persönliche Initiative ist ersetzt durch Direktive.

Diese Grundsätze des DGB zu seinem Wirtschaftsprogramm sind als gescheiterter Versuch einer neuen Gesellschaftsordnung anzusehen, weil sie ohne die beiden Eckpfeiler christlicher Gesellschaftslehre: Eigentum und Berufsstand, auszukommen glauben.

Schafft das Eigentum die Voraussetzung für die Entfaltung der Persönlichkeit, so bindet die berufsständische Ordnung den einzelnen an das Ganze, erfüllt darüber hinaus den ganzen Menschen und den Arbeitsprozeß mit Seele und Ethos. Sie ermöglicht auch den Aufbau der Gesellschaft auf dem gesunden Prinzip der Subsidiarität und läßt keinen Raum für zentralistische und monopolistische Bestrebungen²⁰.

²⁰ Nach dem Gesagten dürfte es klar sein, daß eine intensive und gediegene Schulung der christlichen Arbeiterschaft in allen einschlägigen Fragen eine vordringliche Aufgabe ist. Es sei deshalb hingewiesen auf die für diesen Zweck vorzüglich geeigneten Christlich-sozialen Werkbriefe, die in München erscheinen und nachstehende Themen behandeln werden: 1. Betriebsverfassungsgesetz, 2. Das christliche Leitbild der Arbeit, 3. Das christliche Leitbild des Eigentums, 4. Familienrechts- und Lohnarbeitsverfassung, 5. Familie in Not, 6. Staat und Wirtschaft, 7. Christliche Forderungen zur Steuerreform, 8. Krise der Sozialversicherung, 9. Geschichte und Wesen der Gewerkschaften, 10. Staat und Kultur, 11. Lebensbilder christlich-sozialer Vorkämpfer, 12. Staat und Parteien. — Bestellungen sind zu richten an P. Prinz SJ, München 2. Maxburgstraße 1. — Soeben erscheint auch im Verlag der Carolus-Druckerei in Frankfurt a. M. das umfassende Werk von L. Reichhold, Europäische Arbeiterbewegung, 2 Bände.

Lullsche Gedanken bei Nikolaus von Kues¹

Von P. Dr. Erhard-W. Platzeck O.F.M., Rom

I.

Jeder der etwas mit der Prinzipienlehre Lulls vertraut ist, mußte sich seinerzeit wundern, daß die *Editio Heidelbergensis* der Werke des Kusaners in ihren *Fontes* der bislang erschienenen Bände den Namen Raimund Lull nicht aufwies. Dies war um so merkwürdiger, als bereits 1905 J. Marx in seinem Verzeichnis der Handschriftensammlung des Hospitals zu Cues auf die Lull-Bestände und lullistische Glossen der Kueser Codices hingewiesen hatte.

Abgesehen von nur gelegentlichen und dazu meistens peripheren Bemerkungen einiger sehr bekannter Cusanusforscher — ich denke an E. Vansteenberghe, P. Rotta, J. Koch — beschäftigten sich in neuerer Zeit eingehender mit dem Nachweis Lullischen Gedankengutes bei Nikolaus von Kues sechs Autoren: Martin Honecker, Miguel Flori, Erhard-W. Platzeck, die Brüder Thomas und Joachim Carreras-Artau und Rudolf Haubst.

1. Honeckers Untersuchungen, am 15. Dezember 1937 einem kleinen Freiburger Historikerkreis mitgeteilt, blieben bis zur Stunde unveröffentlicht. Erst im Jahre 1950 übersandte mir L. Klaiber aus Freiburg († 1952) im Einvernehmen mit der Witwe Honeckers eine Lull-Mappe aus dem Nachlaß des verstorbenen Freiburger Professors († 1941), deren Inhalt wesentlich das obige Thema betrifft. In einer Gedenkstunde für M. Honecker am 6. Juni 1951 in Palma referierte ich eingehend über diese postumen Notizblätter vor Lullfreunden und Mitgliedern der *Maioricensis Schola Lullistica*. Honecker war neben H. Finke, Cramer von Bessel, A. Gottron, B. Altaner und anderen seit Bestehen, das ist seit 1935, Mitglied der Mallorkiner Lullistenschule.

2. Der spanische Jesuit Miguel Flori († 1949) hielt 1940 in Zaragoza einen Vortrag über die Sonderfrage: Findet sich die Quelle des Kusanischen Koinzidenz-Prinzips bei Raimund Lull? Dieser Vortrag wurde 1942 veröffentlicht².

3. Bei Beginn meines sechsjährigen spanischen Aufenthaltes (1940—1946) machte mich J. Vives in Barcelona auf gewisse Lullfragen aufmerksam. Im Januar 1941 hielt ich im *Colegio de la Sapiencia* zu Palma erstmalig einen Vortrag über deutsche Lullisten. Ein interessanter Archivfund im gleichen Hause bestärkte mich in der Annahme, daß der Zisterzienserabt Antonius Raimundus Pascal aus dem 18. Jahrhundert für die Geschichte des älteren deutschen Lullismus von Bedeutung sei. Pascal war Schüler Ivo Salzingers in Mainz gewesen und dort nach dessen Tode noch 2½ Jahre im Kreise der

¹ Vorliegende Arbeit ist eine fast wortgetreue Wiedergabe eines Vortrages, der unter dem Titel 'Lullistisches bei Nik. von Kues' am 7. X. 1952 in Würzburg auf der Generalversammlung der Görresgesellschaft gehalten wurde.

² M. Flori, S.J.: *El principio de coincidencia de Nicolás de Cusa, inspirado en Ramón Lull?*: Rev. Las Ciencias 7 (1942). Separatdruck von 22 Seiten.

Mainzer Lullistenschule verblieben. Ausgehend von den zahlreichen Bemerkungen über deutsche Lullisten plante ich damals eine Trilogie über den Lullismus des Kusaners, Gottfried-Wilhelm Leibnizens und Ivo Salzingers. Es erschien aber lediglich der erste Teil über Nikolaus von Kues, und zwar in zwei Folgen³. In der Themastellung wie in der Ausführung ist diese Arbeit wohl die relativ umfassendste bis zum heutigen Tage. Sie stellte zunächst heraus, daß die Angaben Pascals durchweg exakt waren und unverdienterweise in den bisherigen Forschungen über den Kusaner unberücksichtigt blieben. Sodann ging sie aber auch auf Grund eigener Untersuchungen an den gedruckten Werken des deutschen Kardinals über die Angaben Pascals erheblich hinaus.

4.—5. Die Gebrüder Carreras-Artau haben dann auch im zweiten Band ihrer spanischen *Filosofia cristiana de los siglos XIII al XV* (Madrid 1943), der hauptsächlich die Geschichte des Lullismus zur Darstellung bringt, bei Behandlung des Kusaners auf die vorgenannten spanischen Veröffentlichungen zurückgegriffen.

6. Ohne nennenswerten Bezug auf das einschlägige spanische Schrifttum hat nun R. Haubst in seiner Arbeit „Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues“ (Trier 1952) noch einmal selbständig das Thema aufgegriffen, es aber im wesentlichen auf die Fideslehre Raimunds sowie auf dessen Lehre von den Grundwürden und Korrelativen beschränkt.

Während Flori, Platzeck, Carreras-Artau nur gedruckte Quellen heranzogen, besaß Honecker bereits Photokopien der großen Lull-Glossen der Kusaner-Codices 83 und 85. Die Transkription derselben war sehr lücken- und fehlerhaft, die Auswertung erst im Anfangsstadium. Honecker hatte noch keine tiefere Kenntnis des lullischen Systems, noch kannte er persönlich Pascal und teilte darum Parallelen mit, die seit dem 18. Jahrhundert eigentlich bekannt sein sollten. Immerhin fand ich in seiner postumen Lull-Mappe einige treffende Hinweise auf bisher unbeachtete Parallelen.

Vielleicht läßt sich Ähnliches noch von der Arbeit R. Haubsts sagen, wenngleich sie auch bedeutend höher bewertet werden muß. Doch ist sie in der Darlegung lullischen Denkens nicht ganz sicher, noch bringt sie außer den Lull-Glossen kaum neues Material. In der Darlegung der lullischen Fideslehre ist sie aber ausgezeichnet. Dazu soll der Vorzug der Veröffentlichung und der im allgemeinen guten Transkription der Lull-Glossen nicht geschmälert werden. In der Auswertung aber weiche ich von Haubst ab, denn die Glosse aus Codex Cus. 83, 55 v ist nicht, wie bereits Honecker in seinem Freiburger Vortrag und wieder Haubst in seiner Bonner Dissertation Glauben machen, eine Wertung und Weiterführung der lullischen Kunst seitens des Kusaners, sondern lediglich eine traditionelle Wiedergabe lullischer Prinzipien. Sie bietet keinen neuen Denkansatz, wenn man von dem Terminus „Akzidenz“ und von dem

³ Erhard-W. Platzeck: 1. *Al margen del Lulista P. Antonio R. Pascual, O. Cist.: Anal. Sacra Tarraconensia* (1941) 183—198. — 2. *Observaciones del Padre Antonio R. Pascual sobre lulistas alemanes. I. El lulismo en las obras del Card. Nic. Krebs de Cusa:* Rev. Esp. de Teol. 1 (1941) 731—765; 2 (1942) 257—324. — 3. *La Vida eremítica en las obras del Bto. R. Lulio:* Rev. de Espiritualidad 1 (1942) 61—79; 117—143. — Die im Folgenden genannten Mallorķiner Lull-Vorträge von 1952 erscheinen in Kürze in *Studia monographica et recensioni*, edita a Maioricensi Schola Lullistica, Fasc. IX, Maioricis 1953.

skotischen Ausdruck *distinguuntur formaliter* in der Grundwürdenlehre absieht. Bereits in den früheren Drucken der *Artes lullianae* tritt diese skotische Wendung als Randglosse oftmals auf. Skotismus und Lullismus waren vor allem in Spanien eng miteinander verbunden. Übrigens ist es recht auffallend, daß Raimund mehrere theologische Thesen des Duns Scotus mit eigenen Argumenten antizipiert, beziehungsweise von älteren aber uns weniger bekannten Autoren vor Skotus übernommen hat.

Wichtiger könnte die Glosse Cod. Cus. 85, 303 r und die sich gedanklich anschließende Glosse desselben Codex auf der vorhergehenden Seite sein. Doch scheinen die Gründe, die Haubst gegen größere Bedeutung der Glosse angibt, daß nämlich Nikolaus von den hier niedergelegten Gedanken seines Lehrers Heymerich von Kamp später abließ, glaubhaft zu sein, wenn überhaupt die Glosse wirklich auf den Kusaner zurückgeht. Immerhin, für die Geschichte des Lullismus hat Haubst einen sehr wichtigen Baustein hinzugefügt, indem er erstmalig auf den Albertisten Heymerich von Kamp hinwies, der sehr viel lullisches Gut in sein philosophisch-theologisches Denken aufgenommen hat. Selbstverständlich erstrecken sich meine kritischen Bemerkungen über Haubst nur auf ein Teilproblem des fleißigen Werkes, das als solches in der Kusanus-Forschung nicht übergangen werden kann⁴.

Hiermit beschließe ich den historisch-hinführenden Teil des Referates und wende mich den Parallelen selbst zu, die wir im Denken Lulls und des Kusaners aufweisen können.

II.

Nur von jenen Parallelen zwischen Raimund Lull und Nikolaus von Kues möchte ich sprechen, die von allen bisher genannten Autoren bejaht und ebenso als wesentlich angesehen werden. Es handelt sich um die lullsche Lehre von den Grundwürden, von den relativen Prinzipien und Korrelativen, einschließlich einer gewissen Vorbereitung des kusanischen Koinzidenz-Gedankens bei Lull. Diese Punkte treffen aber das Grundgefüge des lullischen Systems und es kann bereits im Voraus gesagt werden: der Kusaner kennt dies Prinzipiengefüge sehr gut und wendet es, wenn auch mit verschiedenem Nachdruck in vielen seiner Werke und Predigten an.

Grundwürden und Korrelative gründen auf dem metaphysischen Identitätssatz solcher Art, daß die von der menschlichen *ratio* je verschieden definierten Grundwürden sowie ihre zugeordneten Korrelative in Gott identisch sind mit dem göttlichen Sein sowie untereinander.

Was verstehe ich nun unter Grundwürde? Dem Erkenntnisursprung nach ist Grundwürde (*dignitas* oder *principium absolutum vel transcendens*) ein Transzendentalaspekt, der an allem Seienden aufleuchtet, und in derart abstrakter und damit allgemeingültiger Weise definiert wird, daß jedes Seiende, ob geschaffen oder ungeschaffen, als Beispiel dieser Definition gelten kann. Dem Seinsursprung aber nach (und dies ist für Lull der primäre Sinn) ist Grundwürde ein Attribut Gottes, das ontisch von der göttlichen Natur ungeschieden ist, im geschaffenen Sein sich nur geschieden widerspiegelt. Es spiegelt sich aber hier wider, weil Gott alles kontingente Sein nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen hat. Darin besteht, so sagt treffend Nikolaus

⁴ Eine eingehende Besprechung des Buches von R. Haubst 1. Franzisk. Studien 35 (1953).

von Kues im Eingangssatz der Glosse des Cod. Cus. 83. 55 v, das Fundament der ganzen lullischen Kunst⁵.

Weil uns aber nur die geschiedene Widerspiegelung im geschaffenen Sein vorgegeben ist, so stoßen wir hier auf eine Vielheit von Grundwürden, die als allgemeinste Seinsbezüge auch zugleich das Fundament allgemeinsten Seinsaussagen oder Kategorien bilden und in Rückwendung auf den einen Seinsurgrund auf diesen je einzeln wie auch zusammen hindeuten. Die geschiedenen Grundwürden des kontingenten Seins sind *signa* des Einen schlechthin. In diesem einen göttlichen Grunde aber sind die Grundwürden ungeschieden, d. h. identisch, d. h. sie fallen zusammen, sie koinzidieren — wie Nikolaus sagt — miteinander und mit dem göttlichen Sein selbst. Lull selbst sagt: *Conuertuntur circulariter*, weil sie in einer Kreisfigur stehend in jeder Weise untereinander bezogen werden können. Auf Grund dieses anschaulichen Bildes spricht der Kusaner noch von der *Theologia circularis*.

Name und Zahl dieser Grundwürden schwanken bei Lull. In der *Ars ultima Generalis* sind es folgende neun: Gutheit, Größe, Dauer, Macht, Weisheit, Wille, Wahrheit, Tugend, Ruhm. Wie diese Neunzahl begründet ist, habe ich in der zweiten Folge eines Artikels dargetan, der in den Franziskanischen Studien (1952) erschienen ist.

In einem anderen Lull-Vortrag, den ich am 4. Juni 1951 zu Palma auf Mallorca hielt, konnte ich die grundlegende Kreisfigur A, die die lullischen Grundwürden enthält, geschichtlich auf den Identitätsbereich der *σφαίρα νοητή*, das heißt, der intelligiblen Kugel Plotins zurückführen. Auf Augustinus hatte ich bereits 1941 hingewiesen; und ich bin noch heute der Überzeugung, daß Lull seine Lehre von den Grundwürden zunächst aus St. Augustins Werken *De Doctrina christiana* und *De Trinitate* geschöpft hat, aber nicht — wie manche meinten — aus Dionysius dem Pseudo-Areopagiten. Der Kusaner kent alle drei Quellen: Augustin, Dionysius und Lull.

Grundlage des lullischen Systems, so können wir nun feststellen, ist das platonische Problem des Einen und des Andern sowie das mittelalterliche verwandte *de eodem et diverso*. Darum scheint mir M. Honecker im Recht zu sein, wenn er auf einem Notizblatt seines Freiburger Vortrages behauptet, der Kusaner beziehe sich noch in seiner Schrift *De Non-Aliud* auf die Kreisfigur A der lullischen Grundwürden, da er den Buchstaben A als Symbol des *Non-Aliud*-Gedankens für Gott vorschlägt⁶. Im Anschluß daran sieht aber Honecker auch ganz richtig eine Kritik des Kusaners an dem Transzendentalcharakter der Grundwürden Lulls, wenn Nikolaus den Namen *g*ut für Gott zurückstellt, weil er ungenau sei und dafür den Gott allein zukommenden Namen *Non Aliud* einsetzt.

⁵ E. Longpré (Dict. Théol. Cath.: Lulle) und die Gebrüder Carreras-Artáu (opus cit. Bd. I. Madrid, 1939) bemühten sich auf Grund dieses Sachverhaltes, Lull an Bonaventura nahe heranzubringen. Ohne dies ausschließen zu wollen, sehe ich stärkeren Zusammenhang zw. Lull u. den Autoren des lat. XII. Jahrh., vermittelt ohne Zweifel durch die Zisterzienser der Abtei *Santa Maria de la Real*, vor den Toren Palmas gelegen.

⁶ P. Wilpert, Nik. v. Kues, Vom Nichtanderen (Hamburg 1952) 192 weist nach, daß bereits E. Vansteenbergh diese Vermutung ausgesprochen hat. Honecker übernahm sie also wahrscheinlich daher.

Der Gebrauch der lullischen Grundwürden zeigt sich am stärksten in der Schrift des Kueser Kardinals *De Venatione sapientiae*.

Daß nun in der erkenntnistheoretischen Anwendung der Grundwürden auf Gott, Engel, Mensch und Welt die *Analogia entis* eine große Rolle spielt, ergibt sich von selbst. Trotzdem geht die Glosse von Cod. Cus. 85, 303 r, die offen von der *conversio secundum modum communitatis analogicae* spricht über die lullische Terminologie hinaus, denn die Ausdrücke *analogia*, *analogice* etc., finden sich meines Wissens noch nicht in den Werken Raimund Lulls. Grundlage seiner Ähnlichkeitsaussagen, d. h. seiner Analogien sind eben die Ähnlichkeiten zwischen den seienden Dingen. Der Begriff der Ähnlichkeit ist daher bei ihm ziemlich eingehend analysiert. — Nebenbei bemerkt, der ganze Tenor der Glosse ist unlullistisch wegen seiner Tendenz, die lullischen Prinzipien auf Aristoteles zurückzuführen. Lull ist in all jenen Punkten aristotelischer Lehre, die nicht vom neuplatonischen Philosophieren aufgenommen worden sind, Antiaristoteliker. Das gilt vor allem für die aristotelische, sog. Formallogik. Deshalb zweifle ich auch etwas, ob die Glosse wirklich vom Kusaner stammt. Haubst hat meines Erachtens einwandfrei dargetan, daß sie Gedanken des Heymerich von Kamp wiedergeben. Stammt also die Glosse vom Kusaner, so ist sie lediglich nach Art einer Schüler-Reportatio zu bewerten. Sie ging, insofern sie eine Lull-Interpretation sein soll, in das Werk des Kusaners nicht ein.

Nun dürfte ich wohl zur Lehre Lulls von den Korrelativen übergehen. Was verstehe ich hierunter? Wir betreten mit dieser Frage das Gebiet der stoisch-scholastischen *Grammatica speculativa* oder, was dasselbe bedeutet, der antik-mittelalterlichen Lehre von den Bedeutungen. In einem weiteren Vortrag in Palma, Juni letzten Jahres, über die Beziehungen der zweiten lullischen Figur T, d. i. der *figura triangulorum* in der lullischen Logik zur mittelalterlichen *Grammatica speculativa* bin ich dieser Frage erstmalig nachgegangen. Die lullischen Korrelative weisen auf stoisch-philosophische Überlegungen der griechischen Grammatik zurück und meinen zunächst die sogenannten Nominalformen jedes transitiven Zeitwortes, also Partizip Präsens, Partizip Passiv und Infinitiv wie z. B. beim deutschen Zeitwort Bewirken: das Bewirkende, das Bewirkte und das Bewirken selbst. Während die beiden Partizipien Stellvertreter sind für handelnde oder leidende Dinge, kurz für mögliche Subjekte im Urteil, ist der Infinitiv der nominale Inbegriff jeglichen Aktes, d. h. des Verbums in seiner Zeitverbundenheit. Subjekt aber und Verbum sind nach der Lehre der Stoa die Grundelemente des Satzes. Philosophische Auswertung solcher grammatikaler Verhältnisse finden sich *in nuce* bereits bei Platon, dann im *Corpus Aristotelicum* und besonders bei Plotin. Mit diesem Autor beginnt die eigentlich theologische Spekulation über diese Korrelative. Augustinus übertrug diese Spekulation ins theologisch-trinitarische, hält sie aber für den geringeren Modus, das Geheimnis der Allerheiligsten Dreifaltigkeit menschlich näher zu bringen. Schon 1942 habe ich nachgewiesen, daß Lull seine Lehre von den Korrelativen grundsätzlich von Augustin übernahm. Erst später erkannte ich, daß er für ihre philosophische Verwendung von der arabischen Philosophie — ich denke vorzüglich an Al Ghazzali — bestärkt wurde⁷.

⁷ P. Wilpert op. cit. 142 vertritt den unmögl. Gedanken, als hätten „schon die arab. Philosophen . . . aus der Dreiheit von Intellekt, Er-

Ich darf wohl bei dieser Gelegenheit auf die Arbeit über die lullische Kombinatorik der Franziskanischen Studien (1952) verweisen, wo weitere Arbeiten eingesehen werden können.

Nikolaus von Kues verwendet die Korrelative zu wiederholten Malen. Besonders seien die Predigt *In principio erat Verbum* sowie das erste Buch *De docta Ignorantia* genannt. Außerdem geht die Glosse von Cod. Cus. 83, 55 v auf diese Lehre sehr ein. Hier steht die Anwendung auf die Trinitätslehre der heiligen Kirche im Vordergrund. So ist das *bonificans* oder *bonificativum* der Vater als die *bonitas essentialis activa*, das *bonificatum* oder auch *bonificabile* der Sohn als die *bonitas essentialis passiva* und das *bonificare* der Heilige Geist als *bonitas essentialis actualis* d. h. als der einigende Akt zwischen *bonificans* und *bonificatum*⁸.

Honeckers Transkription setzt statt *bonificativum*: *bonificatum*, Haubst liest statt des richtigen *In triangolo rubeo: in triplo rubeo*. Dadurch wird die Lehre Lulls z. T. unkennd; denn das *bonificativum* ist ja gerade das aktive und nicht das passive Element, und das *triangulum rubeum* meint jenes rote Dreieck der Figur T der lullischen Kunst, in dem die relativen Prinzipien Anfang — Mitte — Ende auftreten. Diese relativen Prinzipien haben aber innige Beziehung zu den lullischen Korrelativen; denn das Partizip Aktiv ist Anfang oder Subjekt eines Satzes oder eines Urteils, wie auch Anfang eines ontischen Bezuges; die Verbalform ist die Mitte, d. h. die transitive Kopula, die vom Subjekt zum Objekt, das ist zum Partizip Passiv überleitet⁹.

Dadurch wird ersichtlich, daß die Korrelative nicht nur in der Trinitätslehre, sondern auch bei jedem Wirkverhältnis zwischen Kontingentselenden ihre Bedeutung haben. Hier tut sich das ganze Problem der Konvergenz-Analogie auf, daß durch den üblen Einfluß der stoisch-philologischen Lehre von den *παράκειμενα* (St. Augustinus spricht von der *vicinitas*) in demunklaren scholastischen Ausdruck Attributionsanalogie zutage tritt und heute noch die Neuscholastiker vielfach verwirrt¹⁰. Je größer der Seinsunterschied zwischen

kennender und Erkannter einen Vernunftbeweis für die Dreifaltigkeit (!) gemacht“. Diese neuplatonische Prinzipien-Spekulation konnte nur von christl. Denkern trinitarisch gedeutet werden (Cf. Franz. Studien, 34 (1952), Die lullische Kombinatorik, Forts. 4. Kap. Die Lehre v. d. Korrelativen.

⁸ P. Wilpert op. cit. 143 verweist auf den Prinzipienternar von Einheit, Gleichheit, Vereinigung bei Aug., *De doctrina christ.* I, 5. Offensichtlich setzt dieser Ternar die Deutung der Korrelativen-Lehre Augustins (u. Lulls) für das innertrinitarische Leben ab, denn das *bonificatum* ist die höchste Gleichheit mit der Ureinheit des *bonificans* im Akt der Vereinigung durch das *bonificare*. Es handelt sich nicht um zwei verschiedene Prinzipienlehren. Vgl. auch P. Wilpert 185: *Omne agens agit sibi simile*. Dies Axiom gilt beim kontingenten Sein nur für Totalursächlichkeit und dann im höchsten Sinn wieder für die allerhlste. Dreifaltigkeit. Das von Wilpert beigegefügte Aristoteleszitat vernichtet übrigens die scholastische Lehre von der Attributionsanalogie. Cf. unten Anm. 9.

⁹ Hiernach wäre R. Haubst, op. cit. 84 ff. dahin zu ergänzen, daß der Ternar Anfang, Mitte, Ende in Kraft der Lehre von den Korrelativen auch nach R. Lull auf die Trinitätslehre anwendbar ist. Vgl. hierzu meinen Beitrag: Franzisk. Stud. 35 (1953).

¹⁰ Philologisch saubere Interpretation des *Corpus Aristotelicum* läßt es ganz und gar nicht zu, Aristoteles für die scholastische Lehre von der Attributions-

Bewirkendem und Bewirktem, desto schwächer die Abbildung des Bewirkenden im Bewirkten; je näher, desto stärker. Im Dreieinen Gott ist dieser Seinsunterschied nichtig, weil Vater und Sohn und Heiliger Geist das gleiche Wesen haben, darum ist die Abbildung undenkbar groß¹¹. Wir stehen hier vor einer *cointidentia oppositorum* ganz besonderer Art, die der *oppositio diversorum* voraus geht, weil sie die Koinzidenz bezeichnet zwischen dem Einen und dem Andern schlechthin. Diese Koinzidenz ist offenbar nicht das einfache Zusammenfallen von Vielem in Identitätseinheit, sondern die Bewahrung der Dreipersonlichkeit Gottes innerhalb der Identitätseinheit der Natur Gottes. Von dieser lullischen Sicht her kann der Koinzidenzgedanke des Kusaners nicht die Rückführung aller Verschiedenheit in die starre Ruhe einer definierbaren Identität bezeichnen, sondern nur die Rückführung in die lebendige Beherrschung alles sich Ausschließenden innerhalb der undefinierbar, sich ganz besitzenden absoluten Seinsfülle, des schlechthin göttlichen *Non-Aliud*.

Wie aber gelangen wir zur kusanischen Koinzidenz des Maximum und Minimum? Platons komplexes Erstprinzip war nun gerade das des Einen und Anderen. Das Andere ist entweder ein irgendwie Größeres oder ein Kleineres. Größer- und Kleinersein gibt es aber im schlechthin Einen nicht. Wenn jedoch das Eine als Realität (lies: Gott) Ursprung des Anderen ist, dann muß es das Größere und Kleinere zugleich irgendwie umfassen. Es kann hier natürlich nur das in indefiniter Reihenbildung fortschreitende Größere und Kleinere gemeint sein.

So konsequent diese Gedankenentwicklung erscheinen mag, Nikolaus von Kues ist ihr nur zum Teil gefolgt, indem er dem Problem der unendlichen Teilung ausweicht und das arithmetisch Kleinste mit der Eins selbst ansetzt, das Größte aber nach Art des mathematischen Ausdrucks $\infty:1$ auffaßt. Der Grund für diese Platon-Interpretation liegt bei Platon selbst insofern begründet, als diesem das Problem des Größeren und Kleineren vorzüglich von der Geometrie aus zugetragen wurde, wohingegen die arithmetische Eins nach gemein-griechischer Auffassung Ursprung der Zahlenreihe, nicht aber selbst Zahl ist. — Was nun aber Raimund Lull angeht, so ist diese angedeutete Gedankenentwicklung wohl kaum bei ihm zu belegen. Doch er kennt sehr gut dessen Ausgangspunkt, nämlich das platonische Prinzip des indefiniten Größeren und Kleineren nach Maßgabe der Gleichheit, deren höchste Auszeichnung eben die Identität des göttlichen Seins ausmacht. *Maioritas, aequalitas, minoritas* bilden wie *principium, medium, finis* relative Prinzipien in der lullischen Grundlegung der Logik. —

Wir fassen zusammen: Erstens sahen wir die Koinzidenz der Grundwürden als Attribute Gottes. Zweitens müssen die gleichen Grundwürden in Gott koinzidieren, insofern sie Exemplarursachen für alles Geschaffene sind. Drittens zeigt sich eine *Coincidentia oppositorum* an den göttlichen Korrelativen (*bonificans, bonificatum, bonificare*) in völliger ‚An-Gleichung‘ der Prinzipien Einheit-Gleichheit-Einigung oder des Anfangs, der Mitte und des Endes. Viertens und letztens ergab sich ein weiterer Aspekt der kusanischen *Coincidentia oppositorum* aus dem auch für das lullische

analogie verantwortlich zu machen. Cf. E. W. Platzeck: *Antonianum* 23 (1948) 71—132; *Verdad y Vida* (1951) 5—26; *Franz. Stud.* (1950) 324 ff.

¹¹ Vgl. oben Anm. 7.

System grundlegenden Erstprinzip Platons vom Einen und dem (zweireihig indefiniten) Andern nach dem Größeren wie dem Kleineren hin.

Der Terminus *coincidentia* findet sich nicht bei Lull. Zur weiteren Vorgeschichte des Koinzidenzgedankens gibt die Arbeit von R. Haubst manchen Fingerzeig. Ich kann dies füglich übergehen.

Gegenüber dem bereits Gesagten verschwinden vielleicht andere lullische Einschläge im Opus des Kusaners, wie die gemeinsame Ablehnung der *otiositas* für Gott, die gelegentliche Bemerkung, daß *quidam philosophus* einen sechsten Sinn, den *affatus* gelehrt habe. Gemeint ist offenbar Raimund Lull. Ferner scheint die Chaos-Lehre Lulls im zweiten Buche der *Docta Ignorantia* Einfluß auf Nikolaus von Kues gewonnen zu haben. Immerhin eine lückenlose Gesamtdarstellung aller einsichtigen Prarallelstellen steht noch aus. Bei längerer Beschäftigung mit Nikolaus wird sicher noch mehr zu Tage treten. Die Zitierungsweise des Kusaners führt öfters in die Irre, weil Nikolaus geflissentlich seine eigentlichen Quellen übergeht und solche Autoren angibt, die Ähnliches eher schrieben. — Im deutschen Sprachraum fehlt bis zur Stunde eine Monographie, die bei gleich tiefem Eindringen in authentisch-lullisches Gedankengut die Geisteswelt des Nikolaus von Kues von Lull her neu durchdenkt. Denn philologische Vorarbeiten — wie z. B. das Auffinden von terminologischen Übereinstimmungen u. dgl. — führen noch nicht zum Ziel, wenn das metaphysische Gerüst der lullischen Kunst nicht gründlich gewußt ist.

Honecker umreißt die noch zu leistende Arbeit folgendermaßen:

1. Alle Randglossen des Kusaners, die sich in den Lull-Codices der Hospital-Bibliothek zu Kues vorfinden, sind heranzuziehen.

2. Alle Exzerpte, die Nikolaus von Lull-Büchern besaß, besonders die Randnotizen, sind zu berücksichtigen. Vor allem weist Honecker auf das Schriftchen Lulls *De Forma Dei* hin.

3. Es müßten noch eingehendere Vergleichsstudien zwischen allen gedruckten und ungedruckten Werken des Kusaners und den Lull-Werken, die der Kardinal sicher kannte, gemacht werden. —

Viertens — so möchte ich selbst noch beifügen — wird es nötig sein, vor allem die *Ars Ultima generalis* des seligen Raimund Lull genauestens nach ihrem eigentlichen Sinn, vor allem nach ihrer Prinzipienlehre hin, zu befragen. Einiges, so hoffe ich, habe ich in dieser Richtung aufzeigen können¹².

¹² In einer weiter ausholenden Monographie hoffe ich, die Logik und Metaphysik des Raimund Lull in mancher Beziehung historisch wie systematisch aufhellen zu können.

Familienväter als geweihte Diakone?¹

So überraschend der Vorschlag, Familienväter als geweihte Diakone zu bestellen, auf den ersten Blick sein mag, so gibt es doch zwei Gesichtspunkte, die diesen Gedanken verständlich machen. Einmal lehrt die Geschichte, daß das Institut des Klerus nicht so einschichtig ist, wie es sich heute darbietet — Kleriker = Priester oder Priesteramtskandidaten —, sondern daß auch die Stufen unter dem Priesteramt eigenständig gewesen sind. Die Vorschrift des can. 973 § 1 C. I. C., daß nur solche in den Klerus aufgenommen werden dürfen,

¹ Wilhelm Schamoni, *Familienväter als geweihte Diakone*. Paderborn: Schöningh 1953. 76 Seiten.

die den Willen und die Eignung zum Priesteramt haben, ist dem alten Recht fremd, und noch das Konzil von Trient hat den allerdings wirkungslosen Versuch gemacht, die kirchlichen Hilfsämter nicht mit Laien, sondern mit niederen Klerikern, auch verheirateten, besetzen zu lassen². Der andere Gesichtspunkt ist der Priesterangel, der in manchen Gebieten der Kirche katastrophale Formen angenommen hat. Die Zahlen, die Schamoni angibt, sind erschütternd und ergeben mit Sicherheit, daß viele Gläubige ohne die Wegzehrung sterben müssen, weil ein Priester nicht zu erreichen ist. Schamoni hat allerdings in erster Linie die Missionsgebiete und die südamerikanischen Verhältnisse im Auge, was für die Beurteilung seines Vorschlags von großer Wichtigkeit ist. Zwar ist anerkannt, daß im äußersten Notfall auch ein Laie die heilige Kommunion spenden darf, und es „kann von der Sakramentenkongregation die Bevollmächtigung niederer Kleriker oder rechtschaffener, geachteter Männer aus dem Laienstande zur Überbringung der Krankenkommunion erbeten werden oder, wenn das nicht möglich ist, vom Ordinarius vorgenommen werden“³. Schamoni hält es für richtiger, daß diese Bevollmächtigung durch die Diakonatsweihe geschehe, denn die Notlage ist keine bloß vorübergehende, und außer den Sterbenden bedürfen auch die Gesunden der geistlichen „Nothilfe“. Wenn abgelegene Gemeinden ohne Sonntagsgottesdienst sind, so bedeutet das auf die Dauer eine unmittelbare Gefahr für den Glauben. Der Diakon könnte hier helfen, zwar nicht durch das heilige Opfer, wohl aber durch einen Gebetsgottesdienst mit Kommunionausteilung. Predigen soll er nicht, denn man wird keine theologische Ausbildung von ihm verlangen. In der Regel soll er aus den Familienvätern der Gemeinde genommen werden, die als Christen vorbildlich und bewährt sind. Er soll seinen geistlichen Dienst nur nebenamtlich verrichten. Aber auch ein hauptberufliches Diakonat Verheirateter sieht Schamoni vor, „besonders für ehemalige Theologen, vor allem in den Missionen“ (S. 44). „Diese Diakone könnten in der Seelsorge alles tun, wozu ihr Ordo berechtigt“ (S. 47), sie könnten auch predigen. „Es sollte möglich sein, ihnen eine Planstelle zu geben, die wegen Priesterangel nicht besetzt werden kann“ (S. 47).

Das Anliegen, das hier vorgetragen wird, verständlich machen heißt noch nicht, der vorgeschlagenen Lösung zustimmen. Geschichtliche Überlegungen beweisen, wie der Verfasser selbst sagt, allein nichts; mit anderen Worten, der Wille, ein altherwürdiges Institut wiederherzustellen, ist kein hinreichendes Motiv. Es genügt ja nicht festzustellen, daß ein eigenständiges Diakonat in der Kirche dagewesen ist, sondern man muß auch fragen, warum die Kirche diese Einrichtung wieder aufgeben hat. Zudem ist der Gedanke, daß die Verwaltung der Eucharistie nur unverheirateten Männern übertragen werden könne, so alt und dem katholischen Empfinden so eingeprägt, daß gerade von der Geschichte her die Einführung eines nichtjungfräulichen Diakonates als bedenklich bezeichnet werden muß. Das entscheidende Kriterium für eine Beurteilung der vorgeschlagenen Lösung ist das kirchliche Bedürfnis. Von diesem aus ist die Berechtigung eines nebenberuflichen (Not-) Diakonates nicht zu bestreiten. In den Fällen, in denen wirklich die Gläubigen wegen Priester-

² Sess. 23 de ref. c. 17.

³ Schöllig, Die Verwaltung der heiligen Sakramente, 4. Aufl., Freiburg 1952, S. 64.

mangels auf lange Zeit und gar in der Todesstunde die eucharistische Nahrung entbehren müßten, wird nämlich ohne kirchliche Beauftragung keine Abhilfe geschaffen. Entweder unterbliebe die Ausspendung des Sakramentes oder sie würde dem Kühnsten, der keineswegs immer der Geeignetste ist, zufallen. Die kirchliche Beauftragung für den Dienst am Corpus Christi eucharisticum ist aber die Diakonatsweihe. Einen Laien könnte man zur Not für die Ausspendung der Wegzehrung, niemals aber für die Abhaltung eines eucharistischen Gottesdienstes bestellen.

Anders verhält es sich mit dem hauptberuflichen Diakonatsamt. Ein Beruf im amtsrechtlichen Sinn entsteht nicht durch die Weihe, vielmehr sind der klar umschriebene Aufgabenkreis, die Amtsbezeichnung (Titel) und nicht zuletzt der Gehaltsanspruch für die Konstituierung eines Amtes entscheidend. Daß es heute an kirchlichen, den Priester entlastenden Ämtern fehlt, liegt an dem Unentwickeltsein dieser drei Faktoren, nicht an dem Fehlen der Weihe. Ja, die Funktionen, zu denen die Diakonatsweihe bevollmächtigt, feierliche Taufe, Predigt und eucharistischer Dienst, sind gar nicht zur ordentlichen Amtssubstanz des hier gemeinten „Diakonates“ zu rechnen, sie treten nur im Ausnahme- und Notfall ein, in europäischen Verhältnissen praktisch nie. Die Amtssubstanz wird, wie auch Schamoni mehrmals sagt, von den kirchlichen Dienstleistungen in Caritas, Schule und Pfarrbüro gebildet. Auf diese aber paßt die Diakonatsweihe nicht, es käme eher die Ostiarier- oder Lektorenweihe in Frage, — wenn überhaupt eine sakrale Form und eine Klerikalisierung wünschenswert ist. Reichen die Sakramente der Taufe und Firmung nicht aus, zu den apostolischen Aufgaben zu befähigen, um die es hier geht, und liegt eine solche Auffassung, theologisch gesehen, heute nicht näher als eine Entwicklung zum klerikalen Kirchendienst? Wenn die Spendung der Weihen ausgedehnt werden soll, so hat man zunächst an die unmittelbar am Gottesdienst Beteiligten zu denken, wie z. B. Sakristan und Organist — so hatte es das Tridentinum getan —, nicht aber an die Gehilfen des Priesters außerhalb der Kirche. Das Beispiel des protestantischen „Diakons“, auf das manchmal hingewiesen wird, beweist gerade sehr deutlich, daß der sakrale Charakter den Beruf nicht schafft und zu seiner Festigung nicht nötig ist. Die wirklich berufsformenden Elemente sind die drei oben genannten Faktoren. Sie in rechtlicher und sozialetischer Hinsicht zu entwickeln, ist eine weit vordringlichere Aufgabe als die Aufnahme sakraler Elemente.

Prof. Dr. Linus H o f m a n n, Trier.

Ch r o n i k

XI. Internationaler Philosophenkongreß in Brüssel (20.—26. August 1953)

Obschon heute internationale Gelehrtenkongresse wieder häufig sind, verdient und findet eine Weltversammlung der Philosophen noch besonderes Interesse. Zumal in einer Periode dauernder Krisen, weltanschaulicher Verwirrung, weltweiter ideologischer Auseinandersetzungen sowie chronischer Angst als Zeiterscheinung schauen doch viele auf die Philosophen und erhoffen von ihnen synthetische Erklärungen und beruhigende Direktiven. Ohne daß man sich mit dem Bolschewismus zur Einheit von Theorie und Praxis sowie von Philosophie und Politik bekennt, wird man nicht übersehen können, daß geschichtlich an den Wurzeln aller großen geistigen Bewegungen, Erschüt-

terungen und Leistungen philosophische Ideen und Systeme standen. Man kann deshalb die vitale Bedeutung und die gewaltige Verantwortung der Philosophen für das individuelle und soziale Denken und Tun einer Zeit und einer Welt nicht leicht übertreiben. So hatten die internationalen Kongresse für Philosophie, seit der erste 1900 in Paris stattfand, immer gewissermaßen den Charakter eines Weltereignisses¹.

Bei den Vorbereitungen für den diesjährigen XI. Kongreß in der belgischen Hauptstadt seit 1951 ergingen in der löblichen Absicht, die Tore der Philosophie und ihres Kongresses möglichst weit offenzuhalten, über 7000 Einladungen nach allen Ländern der Welt. Etwa 1300 Interessierte sind dem Rufe gefolgt, und rund 500 sandten Referate (*Communications*) ein. Jeder „aktive“ Teilnehmer nämlich, der den Beitrag von 500 bfrs. entrichtete, erwarb das Recht, eine Arbeit einzureichen, diese mündlich zu verteidigen, an allen anderen Veranstaltungen teilzunehmen und die vorher gedruckten Akten zu erhalten². An der Popularität, ja an einer gewissen Demokratisierung der Philosophie in unserer Situation besteht also kein Zweifel. Damit hängt es zusammen, daß die Referate nicht alle das gleiche wissenschaftliche Niveau zeigten. Doch bekamen aufstrebende junge Kräfte die Möglichkeit, sich bekannt zu machen.

Das Comité exécutif stand zwar unter der Präsidentschaft des Rektors der Freien Universität Brüssel, aber unter den weiteren zehn Mitgliedern waren fünf katholische Löwener Professoren. Fast alle Nationen des freien Westens hatten offizielle Vertreter ihrer Universitäten, Zeitschriften und philosophischen Vereinigungen gesandt. Nur die Länder hinter dem Eisernen Vorhang fehlten. Wohl entdeckte man in der Teilnehmerliste einzelne Persönlichkeiten aus Polen, Tschechoslowakei, Ungarn und der Ostzone. Demgegenüber waren es aus Westdeutschland nicht weniger als 130 Teilnehmer. Mehr noch hatten den weiten Weg aus Amerika zurückgelegt. Als Sprachen waren für die Referate und Diskussionen französisch, englisch, deutsch, italienisch und spanisch zugelassen. Am meisten wurden die drei ersten gebraucht, bei denen man ziemlich allgemein auf Verstehen rechnen konnte, so daß Dolmetschen selten notwendig wurde.

Für alle bemerkenswert, für manche sogar beunruhigend war die Tatsache, daß die katholischen Theologen einen auffällig großen Prozentsatz der Teilnehmer stellten. Unter ihnen ragten hervor die sämtlichen Professoren des der Löwener Universität angegliederten *Institut supérieur de Philosophie*, Philosophiedozenten der verschiedenen Ordenshochschulen sowie der theologischen Fakultäten und Seminarien. Nach dieser, sagen wir neuscholastischen Gruppe trat als stärkste und geschlossenste die der Neupositivisten, Logisten und Analysten auf, die ja überhaupt als sehr einheitlich und eifrig, um nicht zu sagen fanatisch, gilt. An die 70 Gelehrte waren es, außer aus England hauptsächlich aus Amerika, wo diese Schule unter Führung von Carnap (Chicago) nächst dem Neuthomismus die stärkste ist. Bekanntlich ist sie heute der Hauptgegner der Metaphysik, da sie die Philosophie auf die Beschreibung der (sinnlichen) Erlebnisse und Tatsachen beschränken will, streng rational, naturwissenschaftlich, analytisch und formell-logisch vorgeht, was viele beeindruckt. In den Problemen der klassischen Philosophie, einschließlich dem der Realität, sieht sie nur Scheinprobleme und in allen metaphysischen Aussagen sinnlose Sätze. Der damit verwandte englische Kreis um die Zeitschrift *Analysis* (seit 1933), in Brüssel vertreten durch Gilbert

¹ Es folgten II. Genf 1904, III. Heidelberg 1908, IV. Bologna 1911, V. Neapel 1924, VI. Cambridge-Massachusetts, 1926, VII. Oxford 1930, VIII. Prag 1934, IX. Paris 1937, X. Amsterdam 1948.

² Actes du XI. Congrès International de Philosophie, 14 Bde. Zus. 3035 S. Verlag E. Nauwelaerts. Löwen 1953. Gesamtpreis 1250 bfrs.

Ryle/Oxford und A. J. Ayre/London, läßt die Philosophie nur als Analyse der naturwissenschaftlichen Sprache gelten. Deshalb auch der Name „Analysten“. Der Sartrismus, der in Frankreich immer noch viele betört, der dialektische Materialismus, der den ganzen kommunistischen Osten beherrscht, und der amerikanische Pragmatismus traten nicht merklich in Erscheinung. Im übrigen kamen die mannigfachsten Richtungen und Tendenzen der Gegenwartsphilosophie zu Wort.

Mit Bedauern wurde allgemein vermerkt, daß die meisten der noch lebenden Häupter von Gegenwartsschulen abwesend waren. So Maritain (Neothomismus), Russel (englischer Neurealismus), Carnap (Neupositivismus), Jaspers (Existenzphilosophie), Heidegger (Fundamentalontologie) und Sartre (Existentialismus). Während bei früheren Treffen Gestalten wie Bergson, Blondel, Husserl, Scheler, Hartmann, James, Croce, Gentile u. a. im Mittelpunkt standen und den Tagungen besondere Einheit und Niveau gaben, kann, wie ein Brüsseler Beobachter in seinem trefflichen Tagungsbericht schrieb, unsere unruhige Zeit nur in Erinnerung an sie die zukünftigen Meister erwarten und inzwischen die glänzenden Kommentare und Thesen der Epigonen anhören³. Deshalb standen auch keine neuen Systeme (man fasse denn die Analytik als solches auf) zur Diskussion, sondern nur eine Unzahl interessanter Einzelthemen⁴.

Daß dieser Weltkongreß nicht weltbewegender wurde, ja in seiner Gesamt- und Grundtendenz auch kaum in dem möglichen und erhofften Maße unmittelbar an die Grundelemente des heutigen Lebens rührte, hatte außer der Demokratisierung noch andere Gründe. Manche höchst aktuelle Themen wie dialektischer Materialismus, Freiheit, Diktatur, Demokratie, Lebensangst, die ins Politische hineinreichen, mied man wohl mit Absicht. Nur privat fand sich ein Kreis zur Diskussion des Kommunismus zusammen, der durch den Franzosen Goldmann (Paris) vertreten wurde. Die Kongreßleitung hatte nicht etwa von sich aus wenige praktische Vorträge mit namhaften Rednern und längerer Aussprachemöglichkeit in den Mittelpunkt des Kongresses gestellt, sondern sich darauf beschränkt, einen Wunschzettel von zehn Problemen zu unterbreiten, darunter als die wichtigsten: *Expérience et Métaphysique; la connaissance d'autrui; fondement et limite de l'autorité; l'incidence du relativisme sur l'obligation morale*. Im übrigen war es jedem aktiven Teilnehmer anheimgeben, sein Thema zu wählen: *Toute communication d'intérêt philosophique sera acceptée*. Von Anfang an waren deshalb 14 Sektionen vorgesehen, im wesentlichen den philosophischen Disziplinen entsprechend, wobei sogar Erkenntnistheorie, Metaphysik (Ontologie, allgemeine Wertlehre) zu einer Sektion zusammengefaßt waren. Innerhalb derselben wurden die verschiedensten Probleme behandelt und diese unter verschiedensten Gesichtspunkten.

Als Gesamttendenz der Vorträge kann erfreulicherweise am ehesten eine noch wachsende Hinneigung zur Metaphysik in der Gegenwartsphilosophie festgestellt werden. Sie offenbarte sich darin, daß von den eingegangenen Referaten nicht weniger als 35 in das Gebiet der Metaphysik und Ontologie entfielen, so daß man diese nachträglich als eigene Sektion von der Erkenntnistheorie mit ihren 37 Vorträgen abtrennen mußte. Ein Hauptanliegen dieser heutigen Metaphysik ist es offenbar, dem als ihrem Hauptgegner genannten empiristischen Neupositivismus eine Brücke zur Metaphysik zu bauen durch den Nachweis, daß auch der Metaphysik Erfahrung zugrundeliegt, eben eine metaphysische Erfahrung, die im Keime die Metaphysik einschließt, und daß

³ Prof. Thomas Greenwood (Montréal), *Impressions du Congrès international de philosophie: La libre Belgique* Nr. 237 vom 25. August 1953.

⁴ Die Analytischen wurden in ihre Grenzen verwiesen durch F. H. Heine-
mann (Oxford), *Meta-Analysis. Actes V*, S. 124–131.

umgekehrt auch die wissenschaftliche Erfahrung notwendig metaphysische Elemente enthält, die zur Metaphysik hindrängen. Mit nicht weniger als 24 Referaten stand darum das Spezialthema *Experience et métaphysique* an der Spitze aller Einzelfragen, so daß es eine eigene Sektion der Tagung und einen ganzen Band der Akten (Vol. IV) beanspruchte.

Weil am ehesten die Vollsitzungen eines Kongresses seinen Geist und seine Tendenzen erkennen lassen, seien diese wenigstens kurz gekennzeichnet. Es waren an fünf Vormittagen je zwei längere Vorträge, die von der Kongreßleitung aus den eingegangenen Communications ausgewählt wurden. Am ersten Tage galten sie der Erkenntnistheorie. Ferdinand Gonseth, Zürich (*Le problème de la méthode en philosophie*), zeigte weniger die Wege zu einer lebendigen Synthese, als vielmehr zu einem möglichst unvoreingenommenen Start des Philosophen in seiner geschichtlichen Situation (Actes I, 64). Ugo Spirito, Rom (*Il soggettivismo e la crisi del pensiero moderno*), kam mit seiner nur zurückhaltend angedeuteten Theorie der intentionalen Akte der Liebe und des Werturteils kaum aus dem Subjektivismus und Solipsismus eines rein geistigen Innenlebens heraus, in dem sein Lehrer, der italienische Neuhegelianer Giovanni Gentile (1875—1944), befangen blieb (Actes II, 182). Am zweiten Tage, dem der Metaphysik, verteidigte Richard Mc Keon, Chicago (*Experience and Metaphysics*), gegen die Empiristen die Metaphysik und die Erfahrung als einen Grundbegriff derselben, ohne daß der Inhalt dieser Metaphysik klar ersichtlich wurde (Actes IV, 83). Johannes B. Lotz S. J. (Ontisch-ontologisch als Grundspannung des Philosophierens, besonders heute) machte sich zum Sprachrohr Heideggers, indem er gegenüber der empiristischen Verflüchtigung des Seins, wie der idealistischen Degradierung des Seienden sowie schließlich der existenzphilosophischen Ausschaltung des Seins (bei Jaspers) den (realen?) Unterschied zwischen dem Seienden, der Seiendheit und dem Sein darlegte, ohne sich allerdings mit der Verurteilung der alten Metaphysik und der Unterschlagung des absoluten Seins bei Heidegger zu identifizieren (Actes III, 57).

Am Tag der Kulturphilosophie brachte der katholische Kulturphilosoph Felice Battaglia, Bologna (*Aspetti e critica dello storicismo*) eine gediegene Kritik des idealistischen Historismus Hegels und seiner modernen Nachfahren Gentile und Croce, die relativistisch alle überzeitlichen Maßstäbe aufzulösen drohen (Actes VIII, 76). Julius Ebbinghaus, Marburg (Über den Begriff der politischen Freiheit), verlangt zur Freiheit die Einschränkung der positiven Gesetzgebung auf solche Gesetze, die für die Vereinigung der Freiheit aller notwendig sind, und bezichtigt die Einschränkung der Freiheit auf das Sittengesetz im Bonner Grundgesetz und in der Verfassung von Rheinland-Pfalz, sie mache den Staat „zu einem Tugendwächteramt“ und „zum unerträglichsten aller Despoten“, ja gäbe ihm „die Rolle des Weitenrichters“ (Actes XIV, 228). Als ob politische Freiheit gleich sittlicher Bindungslosigkeit sei und die individuelle Freiheit dem Allgemeinwohl übergeordnet!

Unter Wertphilosophie überführte am 4. Tage Alfred Cyril Ewing, Cambridge (*Empirism in Ethics*) die extremen Neuempiristen Amerikas und Englands mit ihrer Leugnung apriorischer Erkenntnis des versteckten Moralskeptizismus, der dem allgemeinen sittlichen Bewußtsein widerspreche (Actes X, 78). Joseph Moreau, Bordeaux (*De l'objectivité du jugement de valeur*) tat in Auseinandersetzung mit Spinoza dar, daß es objektive, wahre Werturteile, auch moralische, gebe, weil ein höchstes geistiges Ideal existiere, bei dem Wahrheit und Gutheit nur zwei Aspekte derselben Wirklichkeit sind (Actes X, 14).

In der letzten Plenarsitzung über Geschichtsphilosophie zieht Eric Weil, Clamart (*Philosophie et histoire*) der Theorie, daß Philosophie und Geschichte wechselseitig Gegenstand für einander sind, die andere vor, daß sie zusam-

menfallen, wie Gedanke und Handlung (*Toute pensée est historique, toute action est pensée*), nur zwei Aspekte einer gemeinsamen Wirklichkeit menschlichen Lebens, das sich in beiden interpretiert (Actes I, 129). Eine Art historischer Intellektualismus, dem gegenüber Hans Hartmann, Berlin, wohl mit Recht auf die irrationalen Kräfte in der Geschichte hinwies. Abschließend beschäftigte sich der französische Thomist Étienne Gilson, jetzt Toronto, Mitglied der Académie Française (*Remarques sur l'expérience en métaphysique*) mit dem historischen Schicksal des Philosophen. Schwebend zwischen der Hoffnung, sich verständlich zu machen, und der Verzweiflung, es nicht zu können, vereinsamt dieser notwendig, zumal auch die Schüler in Verfolg der in jeder Philosophie gebundenen und in ihrer Entwicklung sich entfaltenden gegensätzlichen Prinzipien ihm regelmäßig untreu werden. So entwickelte der Redner den Plan einer synoptischen Tabelle, die von allen möglichen Ausgangsprinzipien her alle möglichen und geschichtlich gegebenen dialektischen Folgerungen ziehe und so die Nachkommen vor Wiederholungen und Irrwegen bewahren könne (Actes IV, 5).

Die Sitzungen der 15 Sektionen, die an den Nachmittagen von 3–6 gleichzeitig tagten, brachten interessante Einzelthemen, angeregte Diskussionen und persönliche Fühlungnahme mit namhaften Vertretern verschiedener Richtungen und Nationen, in denen man den Hauptertrag des ganzen Kongresses sehen könnte. Wie in einem Ameisenhaufen wimmelte es beim Stundenwechsel auf den weiten Gängen der Universität, wenn die hunderte Kongressisten die sie interessierenden Redner suchten. In den sich immer wieder leerenden und füllenden Hörsälen maßen sich die verschiedenen Richtungen und Tendenzen aneinander, ohne daß man sich von den Diskussionen einen wesentlichen Fortschritt oder gar Versöhnung erhoffen konnte. Dafür waren der sich jeweils stellenden Diskussionsredner zu viele, manchmal bis zu 15, so daß in den zur Verfügung stehenden Dreiviertelstunden nur wenige Minuten den einzelnen zur Entwicklung ihrer Gedanken und den Referenten zur Entgegnung blieben. Vertieft wurde dieser Gedankenaustausch bei den täglichen, die wissenschaftliche Arbeit umrahmenden, gemütlichen Veranstaltungen: Empfängen von Ministern oder des Comité, Besichtigungen von Schlössern und Museen, Konzerte und Ausflüge, wobei immer wieder eine großzügige und für die Veranstalter kostspielige Gastfreundschaft alle tief beeindruckte. Einen besonderen Glanz bekam die letzte Plenarsitzung durch die Teilnahme des jungen belgischen Königs, der das Protektorat für den Kongreß übernommen hatte und nun die Vorträge und Diskussionen durch mehrere Stunden mit Interesse verfolgte. Die Gesamtatmosphäre und den Gesamtverlauf des Kongresses kann man nur als glänzend und äußerst harmonisch charakterisieren. Rom, das als Tagungsort für den XII. Kongreß nach fünf Jahren bestimmt wurde, wird es nicht leicht haben, diesen XI. in Brüssel zu überbieten.

Prof. Dr. Josef Lenz, Trier

Internationaler Alttestamentlerkongreß Kopenhagen 1953

Vom 25. bis 28. August dieses Jahres fand in Kopenhagen ein Internationaler Kongreß statt, zu dem etwa 150 Alttestamentler aus allen fünf Erdteilen erschienen waren. Neben den christlichen Teilnehmern der verschiedenen Konfessionen sah man auch einige jüdische Gelehrte. Solche Kongresse werden gewöhnlich etwa alle drei Jahre abgehalten. Der letztvorhergehende hatte 1950 in Leiden stattgefunden, für den nächsten ist Straßburg als Tagungsort bestimmt worden.

Der erste und vielleicht wichtigste Zweck solcher Veranstaltungen besteht darin, die atl. Forscher in persönliche Beziehung zu bringen und dadurch gegenseitige Anregung und Zusammenarbeit zu fördern. Diesem Zweck war es sehr dienlich, daß in Kopenhagen die Mittags- und Abendmahlzeiten in der Mensa der Universität von allen Teilnehmern gemeinsam eingenommen wurden, so daß sich zwanglos persönliche Bekanntschaft und Fühlungnahme nach den verschiedensten Seiten ergab. Das Verdienst für die äußere Organisation des Kongresses gebührt in erster Linie dem † Professor des AT. an der Universität Kopenhagen, Dr. Aage Bentzen, der als Präsident der 1950 in Leiden gegründeten *International Organisation of Old Testament Scholars* die Vorbereitung des Kopenhagener Kongresses übernommen und bei seinem leider zu frühen Tode (am 4. Juni 1953) schon soweit durchgeführt hatte, daß seine Frau, zusammen mit Prof. Hammershaimb, Aarhus, die Leitung der äußern Kongreßorganisation weiterführen und die Abhaltung des Kongresses nach dem von ihrem Mann festgelegten Programm ermöglichen konnte. Mrs. E. A. Bentzen-Smith hat damit nicht nur dem Andenken ihres verstorbenen Mannes einen pietätvollen Dienst erwiesen, sondern den Dank aller Kongreßteilnehmer verdient.

Die Vorträge der Internationalen Alttestamentlerkongresse sind nicht planmäßig auf bestimmte Gegenstände koordiniert, sondern bleiben der freien Wahl der Sprechenden überlassen. Wenn man beachtet, daß dort die atl. Forscher aller Richtungen eingeladen und willkommen sind, so ergibt sich solche freie Zusammenstellung des Programms als eine Notwendigkeit. Die Kopenhagener Vorträge, die in englischer, französischer und deutscher Sprache gehalten wurden, behandelten daher die verschiedensten Fragen aus den Gebieten der Sprachgeschichte, der Archaeologie, der Literarkritik und der Exegese. Es steht zu wenig Raum zur Verfügung, um auf alle Vorträge im einzelnen einzugehen, es sei nur auf einige hingewiesen, die für unsere Leser von allgemeinem Interesse sind¹. So vermittelte der Vortrag von Professor B. Gemser (Pretoria, Südafrika) über „Die Bedeutung der Begründungssätze in der atl. Gesetzgebung“ wichtige Einsichten in die Besonderheit der atl. Gesetzgebung und das Alter der Gesetzesüberlieferung. Prof. J. Lindblom (Lund, Schweden) behandelte den „Politischen Hintergrund der Schiloh-Weissagung“ (Gen 49, 8–12), den er in der Zeit Davids oder Salomos findet. In ähnlicher Weise suchte Prof. G. von Rad (Heidelberg) die Josephserzählung der Genesis von ihrem kulturgeschichtlichen Hintergrund genauer zu verstehen. Er will darin ein Werk der ältern, unter David-Salomo beginnenden Weisheitslehre sehen, die in der Gestalt Josephs ihr Menschenideal gezeichnet habe. Für die Geschichte der Exegese und die neutestamentliche Verwendung des AT. bot der Vortrag von J. L. Seligmann (Hebr. Universität Jerusalem) über „Voraussetzungen der Midraschexegese“ wertvolle Hilfen und Anregungen.

Viele Kongreßteilnehmer waren nach Kopenhagen gekommen, um dort mit der sog. skandinavischen Schule, die in den beiden letzten Jahrzehnten eine steigende Bedeutung gewonnen hat, in nähere Fühlung zu kommen. Leider mußte der mit besonderem Interesse erwartete Vortrag von Prof. Ivan Engnell (Uppsala, Schweden): „Eine kritische Überprüfung der herrschenden Auffassungen über das hebräische Prophetentum“, der mitten in die von der skandinavischen Schule aufgeworfenen Fragen hineingeführt hätte, wegen Erkrankung des Vortragenden ausfallen, und er erschien auch nicht in dem *Congress Volume Copenhagen 1953*, das die Vorträge von zwei andern am Erscheinen verhinderten Rednern gedruckt darbietet.

¹ Die Vorträge liegen gedruckt vor im *Congress Volume Copenhagen 1953* (*Supplements to Vetus Testamentum, Volume I*) E. J. Brill: Leiden 1953. Die im Folgenden gegebenen Verweise beziehen sich auf dieses Buch.

Das Thema der alt. Prophetie behandelte auch Prof. Th. C. Vriezen (Groningen, Holland), der über „Prophetie und Eschatologie“ sprach. Dieser Vortrag, der in klarer sachlicher Untersuchung die Entwicklung der Heilshoffnungen in der israelitischen Prophetie darstellte, verdient allgemeine Beachtung und wird sie auch ohne Zweifel finden. Gegenstand besonders Interessens war der Vortrag von Pater R. De Vaux OP (École Biblique de St. Etienne, Jérusalem), der „Erwägungen über den gegenwärtigen Stand der Pentateuchkritik aus Anlaß des zweihundertjährigen Gedächtnisses von J. d'Astruc“ darbot. Er umriß kurz die Entwicklung der Pentateuchforschung zu der sog. „klassischen Vierquellentheorie“, für die der Name Wellhausen repräsentativ ist, wies dann auf die Wendung hin, die, angeregt durch Gunkel, hauptsächlich von der skandinavischen Schule in der Pentateuchforschung herbeigeführt wurde. Die Vierquellentheorie habe die Pentateuchfrage zu einseitig als die Entstehungsgeschichte eines Buches aufgefaßt und daher auch als Vorstadien des heutigen Pentateuchs nur ältere Bücher, nämlich die bekannten vier „Quellenschriften“ (JEPD) gesehen, aus denen er zusammengestellt sein soll. Demgegenüber betont die skandinavische Schule auf das entschiedenste die Bedeutung der mündlichen Überlieferung, die auch in eine viel frühere Zeit zurückreichen soll, als die Kritik für die vier Quellenschriften annahm. Man will darum die rein literarkritische Methode der Wellhausenschen Richtung ersetzt sehen durch eine „traditionsgeschichtliche Methode“. P. De Vaux stimmte der skandinavischen Schule darin zu, daß die mündliche lebendige Überlieferung als ein wesentlicher Faktor in der Pentateuchforschung in Rechnung zu stellen ist, aber er lehnt die extreme Auffassung ab, die vor der Entstehung des heutigen Pentateuchs nur mündliche Überlieferung annehmen will. Er betont, daß wir schon sehr früh, sowohl in der Überlieferung des geschichtlichen wie des gesetzlichen Stoffes, mit schriftlich aufgezeichneter Überlieferung zu rechnen haben. Aber in der älteren Zeit bedeutete die schriftliche Aufzeichnung noch nicht eine so starre Festlegung wie in der späteren „literarischen“ Zeit, sondern auch die geschriebene Überlieferung blieb ausgestaltungsfähig und in ihren gesetzlichen Teilen anpassungsfähig an veränderte Zeitverhältnisse. Darum spricht De Vaux lieber von „vier großen Überlieferungsströmen“ statt von „vier Quellen“, aber diese vier Überlieferungsströme decken sich im Wesentlichen mit den vier „Quellen“ der Kritik, und so steht De Vaux's Auffassung, wie er selbst (S. 195) feststellt, der „klassischen Vierquellentheorie“ nicht ganz so fern. Doch bestehen zwei wichtige Unterschiede. Erstens will er die lebendige Entwicklung der Überlieferung stärker beachtet sehen, und zweitens betont er, daß die vier Überlieferungsströme eine Vorgeschichte haben, deren richtige Erkenntnis von entscheidender Bedeutung für ihre religiöse und geschichtliche Wertung ist. Und hier hebt er mit Recht hervor, daß die Gestalt des Moses von Anfang an unauflöslich mit jedem der vier Überlieferungsströme verknüpft ist: *C'est là un fait essentiel, qui est commun à toutes les traditions et qu'on ne peut mettre en doute sans rendre inexplicable toute la suite de l'histoire* (S. 197). Nach seiner Meinung geben auch die vergleichende orientalische Altertumsforschung und Geschichte uns hinreichende Berechtigung, *de conclure à l'origine mosaïque première des traditions qui composent le Pentateuque* (S. 197). Die Wendung, in der die Pentateuchforschung heute steht, hat noch keine endgültige neue Auffassung über die Entstehung dieses Werkes hervorgebracht, *mais on s'oriente certainement vers une théorie plus souple, moins livresque que n'était la théorie documentaire classique, une théorie moins simple aussi* (S. 198).

Die Neuorientierung, die De Vaux's Vortrag in der Pentateuchfrage hervortreten ließ, reicht aber darüber hinaus und deutet auf einen langsam fortschreitenden Wandel in der Gesamtauffassung vom AT. hin, der dadurch

bedingt ist, daß man dem Begriff der Überlieferung wieder sein Recht zuteil werden läßt. Freilich versteht man ihn in der Literarkritik vielfach noch in einem unzulänglichen Sinne als gänzlich freie, ungebundene Überlieferung der Stoffe, bei geschichtlichen Stoffen also als „Sagenüberlieferung“. In dem Maße, in dem man die Voraussetzungen und die immanenten Gesetze der Überlieferung im altisraelitischen Milieu genauer erforscht, wird man zu der Erkenntnis kommen, daß die alttestamentliche Überlieferung nicht von „Erzählern“ frei geschaffen und frei umgestaltet wurde, daß sie vielmehr den geistigen Besitz einer nationalen und religiösen Gemeinschaft bildete — *le trésor des souvenirs communs à toute la nation* (De Vaux, S. 196) — und daß darum die Weitergabe und Ausgestaltung dieser Überlieferung unter der Kontrolle dieser religiösen Gemeinschaft stand, die eine wesentliche Umgestaltung ihres Inhalts nicht akzeptiert hätte. Das richtige Verständnis der Rolle, die die Überlieferung in der Geschichte der atl. Offenbarung gespielt hat, zu erschließen, ist eine der nächsten und wichtigsten Aufgaben der atl. Forschung.

Prof. Dr. H. Junker, Trier

* * *

An einem wichtigen Vorhaben arbeitet augenblicklich die Kathol. Universität Löwen in Belgien. Sie wird in Belgisch-Kongo die erste Eingeborenen-Universität gründen, die zunächst vier Fakultäten umfassen soll: Medizin, Naturwissenschaften, Sozialwissenschaften, Klass. Philologie. Ihr angegliedert wird ein Institut für die praktische Ausbildung von Gymnasiallehrern, sozialen und ärztlichen Hilfskräften. Mit dem Bau der neuen Hochschule, die unter dem Protektorat der Kath. Universität Löwen stehen wird, hat man bereits begonnen, die Tätigkeit soll sie 1955 eröffnen, zum ersten Rektor ist P. Schurmans SJ. ausersehen.

Die erste katholische Akademie Deutschlands ist in Hohenheim bei Stuttgart eröffnet worden. Sie steht unter der Leitung von Dr. Auer und will, angeregt durch das Beispiel der evangelischen Akademien, kath. Akademiker zur Diskussion wichtiger Gegenwartsfragen zusammenführen.

NEUES TESTAMENT

Hopfan, Otto: Die Apostel. Luzern: Verlag Rüber & Cie. 432 Seiten mit einem Titelblatt. 2. Aufl. 1952. In Leinen geb. 22 DM.

Man nimmt als Neutestamentler das Buch des Schweizer Kapuziners zunächst mit einer gewissen Skepsis in die Hand. Gewiß kann über Petrus, Paulus, Johannes Wichtiges und Eingehendes gesagt werden, kann aber auch über Bartholomäus, Simon, Matthias Belangvolles, im Sinn von „Geschichte“ Ernstzunehmendes gesagt werden? Der Verfasser hat mit seinem Buch bewiesen, daß dies in gewisser Hinsicht durchaus möglich ist, wenn auch nur mit großer Zurückhaltung und Behutsamkeit. Das Buch ist keine fromme Dichtung, keine „Apostellegenden“ im Sinne der apokryphen Literatur werden geboten, und trotzdem entsteht von allen Aposteln (einschließlich der Evangelisten Markus und Lukas) ein überaus lebendiges Bild, aufgebaut auf einer gründlichen Kenntnis des neutestamentlichen Schrifttums — das beigelegte Literaturverzeichnis S. 427f. und die Anmerkungen verraten gute Vertrautheit des Verfassers mit der einschlägigen Fachliteratur und Fachproblematik — und auf einer klugen und kritischen Auswertung der altkirchlichen Tradition. So liegt hier ein schönes Apostelbuch vor uns, das weite Verbreitung verdient und wärmstens empfohlen werden kann. Die drucktechnische Ausstattung ist hervorragend, so daß das Buch auch zu Geschenkzwecken vorzüglich geeignet ist. — Einige kritische Bemerkungen: Johannes sollte als „der Jünger, den Jesus liebhatte“, nicht als „Liebesjünger“ (s. S. 114), sondern als „Lieblingsjünger“ bezeichnet werden. Die Behandlung der sogenannten synoptischen Frage (s. Anm. auf S. 365ff.) befriedigt den Fachmann nicht; das Lk-Evangelium kann bestimmt nicht als die wesentliche Wiedergabe der Predigt des Paulus bezeichnet werden und die „Zweiquellentheorie“ verdient ernsthafte Beachtung.

Biblisch-Theologisches Handwörterbuch zur Lutherbibel und neueren Übersetzungen. Hrsg. von Edo Osterloh und Hans Engelland. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Lieferung 4-6 (Gütergemeinschaft — Offenbarung).

Für die Gesamtbeurteilung dieses Unternehmens sei verwiesen auf die Besprechung der ersten drei Lieferungen in dieser Zeitschrift Heft 7/8 (1952), S. 235 (A. Vögtle). Ohne Zweifel stellt dieses Werk eine ganz wesentliche Hilfe für den dar, der infolge seines Bildungsganges oder auch infolge von Zeitmangel keine Möglichkeit hat, sich mit den Quellen und der einschlägigen wissenschaftlichen Literatur zu beschäftigen. Es bildet eine gute Möglichkeit, sich die Heilige Schrift biblisch-theologisch zu erarbeiten. — Zu S. 253: Ob es vor der Abfassung des Mk-Evangeliums schon Sammlungen von Jesusworten gegeben hat, scheint mir nicht „ganz ungewiß“. S. 313 (Königsherrschaft Christi): hier wäre unter der Literatur doch ein Hinweis auf die ausgezeichnete Schrift von O. Cullmann, Königsherrschaft Christi und Kirche im NT, am Platze gewesen. S. 305: „In dem Text unserer heutigen Lutherbibel kommt das Wort ‚Kirche‘ nicht vor, außer in solchen Verbindungen wie Kirchenweihe“: damit ist ein ntl. Tatbestand folgenscher verschleiert, nämlich „die Kirche“ als sichtbare Organisation mit rechtlich-hierarchischer Struktur. S. 402: Unter dem Stichwort „Mythos“ wäre ein Hinweis auf das heiß umstrittene Entmythologisierungsprogramm Bultmanns wohl am Platze gewesen, weil es dabei nicht bloß um eine Auseinandersetzung innerhalb der Fachwissenschaft geht.

Tillmann, Fritz: Ausgewählte Schriftlesungen. Für Predigt und Unterricht erklärt. Band II: Episteln. Düsseldorf 1951: Patmos-Verlag. In Leinen geb., 427 Seiten.

Neben der Erklärung der sonntäglichen Evangelien, der sonntäglichen Episteln, der Episteln und Evangelien der Festtage, den ausgewählten Schriftlesungen liegt nun zum Abschluß noch eine Erklärung ausgewählter Episteln vor. Wir möchten auf dieses Buch, das uns der jüngst verstorbene Universitätslehrer und Seelsorger noch geschenkt hat, besonders empfehlend hinweisen, weil es sich hier um eine Erklärung von Episteln handelt, die in unserer Perikopenordnung nicht vorkommen und dennoch wichtige Themen für den Christen behandeln. Wird der Seelsorger in erster Linie sich in seiner Predigt auch immer wieder an die gewöhnliche Ordnung anschließen, so wird er doch auch, besonders wenn er längere Jahre in derselben Gemeinde wirkt, „abwechseln“ wollen. Hier findet er eine kluge Auswahl und eine solide Erklärung.

Schneider, Johannes: Die Taufe im Neuen Testament. Stuttgart: W.-Kohlhammer-Verlag, 1952. 80 Seiten. Geheftet.

„Die Taufe gehört heute zu den aktuellsten und umstrittensten Themen nicht nur der theologischen Forschung, sondern auch des allgemeinen religiösen Interesses“ (aus

dem Vorwort). Dieser Satz gilt in gewisser Hinsicht auch für den katholischen Bereich. Ist hier doch durch die „Neuentdeckung“ der Osternachtsliturgie auch die Frage nach der Bedeutung der Taufe im Christenleben wieder besonders lebendig geworden; das Mysterium der Taufe muß wieder zu einem wesentlichen Thema unseres Osterkerygmas werden. Deshalb wird ein Buch über die Taufe nach der Anschauung des NT auf besonderes Interesse stoßen. Schneider legt zunächst die gegenwärtige Diskussion innerhalb des Protestantismus über die Taufe dar, die vor allem durch K. Barths Schrift: Die kirchliche Lehre von der Taufe, in Fluß gekommen ist. Er erörtert dann das ntl. Zeugnis von der Taufe (die Johannestaufe, die Taufe Jesu, die Taufe in der Urgemeinde, die Taufe bei Paulus, die Taufe in den johanneischen Schriften, die Taufe in den übrigen Schriften des NT). In einem dritten Teil faßt er die gewonnenen Ergebnisse systematisch zusammen (die Grundtypen der ntl. Tauflehre; die Einheitlichkeit der ntl. Tauflehre). So bietet die Arbeit die ganze Fülle der ntl. Tauftheologie. — Ich möchte doch Joachim Jeremias gegen Schneider rechtgeben, wenn Jeremias bei der Frage nach der Kindertaufe im Urchristentum auf die Parallele der Proselytentaufe hinweist, bei der auch die Säuglinge mitgetauft wurden (vgl. S. 39). Die Logik folgender zwei Sätze auf S. 58 leuchtet nicht ein: „Johannes ist weit entfernt von einem ‚kirchlichen Sakramentalismus‘. Denn das ganze Schwergewicht liegt in Joh. 3, 1–10 auf dem Wirken des Geistes“; leugnet das etwa der „kirchliche Sakramentalismus“ (der katholischen Theologie)? Ist nicht auch Eph. 2, 15 ein „Tauftext“? M. E. schon (Näheres darüber in einem anderen Zusammenhang). Sehr vermißt man ein biblisches Stellenregister und bedauerlich ist, daß R. Schnakenburgs tüchtiges Buch, Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus (München 1950), nicht mehr verarbeitet werden konnte.

Dillersberger, Josef: Matthäus. Das Evangelium des heiligen Matthäus in theologischer und heilsgeschichtlicher Schau. Salzburg: Otto-Müller-Verlag.

Dillersbergers Auslegung des Mt-Evangeliums wird, ähnlich seiner Auslegung des Mk- und Lk-Evangeliums, bestimmt ihre Freunde finden. Es kann für die Meditation empfohlen werden. Der Fachexeget wird freilich nach anderen Werken greifen. Das Werk ist jetzt auf sechs Bändchen berechnet, drei davon liegen in bester Ausstattung bis jetzt vor.

Kerygma und Mythos. II. Band. Diskussionen und Stimmen zum Problem der Entmythologisierung, Hrsg. von H. W. Bartsch, Hamburg-Volksdorf: Herbert Reich. Evangelischer Verlag, 1952. 211 Seiten.

Der Kampf um Bultmanns Programm einer „Entmythologisierung des NT“ geht unentwegt weiter, wie dieser zweite Band von „Kerygma und Mythos“ beweist; ein dritter Band ist bereits angekündigt, der vor allem auch angelsächsische Stimmen bringen soll. Der vorliegende Band enthält Beiträge von Stauffer, Bartsch, Sauter, Prenter, Buri, K. Barth, Hartlich und Sachs, Kümmel, Oepke, und vor allem eine „abschließende Stellungnahme“ von Bultmann selber. Nachdem wir unseren Standpunkt bereits in einem eigenen Aufsatz in dieser Zeitschrift (Heft 1, 1953, S. 1–18) dargelegt haben, wollen wir uns jetzt nur noch auf einige kurze Bemerkungen beschränken. Das Anliegen einer „Realtheologie“, d. h. gründlicher historischer Arbeit am NT, vertreten von Stauffer (vgl. S. 13–28), ist sicher überaus wichtig. Doch ist zu bezweifeln, ob mit ihr Bultmann irgendwie „widerlegt“ werden kann. Denn selbst wenn die Auferstehung Jesu von den Toten als factum historicum „bewiesen“ werden könnte (vgl. dazu jetzt das ausgezeichnete Buch von K. Rengstorff, Die Auferstehung Jesu, 1952), wäre dieses factum historicum keine Widerlegung von Bultmanns „Programm“. Für Bultmann kann ein factum historicum ja wesensmäßig kein Heilsgeschehen sein, sondern Heilsgeschehen gibt es eben nur als „existentielle Betroffenheit“ durch das Wort der Verkündigung. Die Konsequenzen aus Bultmanns „Programm“ hat die Schweizer „freisinnige Theologie“ schon besser erkannt, die im vorliegenden Band durch Fritz Buri vertreten ist, der von der „Entmythologisierung“ zur „Entkerygmatisierung“ der Theologie vorstößt (vgl. S. 85–101) und als ihre Aufgabe nur noch den Appell „an das Selbstverständnis des Menschen“ gelten läßt, „gemeinsam“ mit der Philosophie; ihre Stoßkraft kann dabei die Theologie aus der besonders „symbolkräftigen Art“ der Bibel holen, und so ist sie gegenüber der Philosophie — und nur in dieser Hinsicht — in possessione (vgl. S. 100 f.). Es geht bei der Auseinandersetzung mit Bultmann eben um Grundprinzipien, nicht um ein Mehr oder Weniger. Besonders dankbar ist man für die beigelegte Bibliographie auf S. 209–211.

Delling, Gerhard: Der Gottesdienst im Neuen Testament. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1952. 174 Seiten.

Ein Buch über den Gottesdienst im NT wird auf besonderes Interesse stoßen. Es ist nicht leicht zu schreiben. Delling entledigt sich seiner Aufgabe, indem er sein Thema nach folgenden Gesichtspunkten untersucht: Scheidung, Sinngebung, Geistwirkungen, Aufbau, Formeln, Bekenntnis und Hymnus, Das Wort, Gebet, Handlungen, Ämter,

Außerer Rahmen. Gemeinde. Damit sind Kategorien genannt, mit deren Hilfe die gewaltige Materialfülle weithin systematisch bewältigt werden kann. Trotzdem befriedigt der Aufbau des an und für sich sehr anregenden Buches nicht. Seite 76 schreibt der Verfasser: „Es gibt kein äußeres liturgisches Gesetz in der Urchristenheit, sondern nur eine Ordnung, die im Wachstum und deshalb auch in der Wandlung begriffen ist.“ Dieses geschichtliche „Wachstum“ möchte man in einem Buche über den Gottesdienst im NT deutlicher sehen, als es bei Delling der Fall ist. „Die neue Wirklichkeit in Christus, von der her das Neue Testament lebt, hat eine völlige Umwandlung, ja Neuschöpfung des Begriffs des Gottesdienstes zur Folge“ (S. 19): wenn das so ist — und ohne Zweifel ist es so —, dann würde man eben als erstes Kapitel etwa erwarten: Das Heilswerk in Christus als (ontisches und weithin auch formales) Fundament des christlichen Gottesdienstes. So entstünde eine ntl. Theologie des Gottesdienstes. Anderes würde sich dann organisch anschließen: Die Feier der Eucharistie, die Taufe, „gottesdienstliche“ Bekenntnisformeln und Hymnen, die Frage nach dem Amt, nach dem Zusammenhang von Gottesdienst und „Kirche“, das Wesen des christlichen Kultus überhaupt, Kontinuität mit dem Judentum, Scheidung von ihm, u. a. — Einige Einzelheiten. Seite 27: Der Tempel der Endzeit ist zunächst nicht „die neue Gemeinde“, sondern Jesus in Person (vgl. Joh. 1, 14; 2, 21; 7, 37. 38). Seite 64: Daß die Dreifaltigkeit Glaube, Hoffnung und Liebe „vermutlich eine liturgische Formel“ ist, will schwerlich einleuchten. Seite 66–76: Was „Formeln“ anbelangt, so braucht nicht alles seinen „Sitz“ gleich im Gottesdienst zu haben, sondern gehört häufig einfach zum „Stil“ (von Prädikationen und Hymnen). Seite 91: Die Erkenntnisse der sogenannten Formgeschichte hinsichtlich „Perikopengruppen“ in den Evangelien müßten eingehender gewertet werden unter Einschluß des Johannevangeliums (vgl. zum letzteren besonders Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, ein Buch, mit dem der Verfasser sich viel zu wenig auseinandersetzt). Seite 92: Warum Delling den Traditionsbegriff des Paulus gegen den rabbinischen in dieser Weise ausspielt, verstehe ich nicht; natürlich geht es auch bei Pls in der Berufung auf die „Tradition“ um die Betonung zwar nicht einer nur „formalen Autorität“, aber ganz entschieden um die Betonung der Autorität. Seite 113: Das „Vaterunser“ scheint mir nicht „von vornherein als Gemeindegebet gedacht“ zu sein, sondern als eine Anweisung des Herrn, welche Anliegen der Jünger sich im Gebet in der richtigen Ordnung zu eigen machen soll; noch z. Z. der Didache scheint es „Privatgebet“ gewesen zu sein (vgl. Did. VIII 3). Seite 146: Daß aus Mt 6, 5 der Schluß nahelege, daß Jesus „das gesetzliche Innehalten der Gebetszeiten ablehnte“, vermag ich nicht zu sehen. Seite 149: „Der Gottesdienst der Urchristenheit lebt, formal gesehen, recht eigentlich vom ‚Wort‘“; ich denke: in erster Linie vom Sakrament. Seite 155: Für Paulus war zunächst die Christengemeinde nicht ein „Sonderfall der Israelgemeinde“, sondern der Ort, an dem das Judentum allmählich in die Christengemeinde einströmen sollte und konnte. Seite 156: „Konstituierend für den urchristlichen Gottesdienst ist also wesentlich der Gemeindegedanke in seiner christlichen Besonderheit“; „konstituierend“ dafür scheint mir eher das (sakramentale) Heilsgeschehen gewesen zu sein, z. B. die Feier der Eucharistie; denn nicht „die Gemeinde“ konstituiert nach dem NT das Christentum, sondern Christus und sein Heilswerk; das gibt eine ganz andere Sicht der Dinge, eine ganz andere „Theologie“ des Gottesdienstes. So wäre noch manches zu sagen. Besonders wäre aus dem Joh.-Evangelium noch viel mehr für die „Umwertung“ der kultischen Werte des Judentums im Christentum herauszuholen (darüber Näheres in einem anderen Zusammenhang). Besonders dankbar ist man für das Literaturverzeichnis. Ich vermissе aber Nilsson, Geschichte der griechischen Religion; und zu Wenschkewitz (Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im NT) den guten Aufsatz von M. Fraeyman, *La spiritualisation de l'idée du temple dans les épîtres Pauliniennes* (Ephém. Theol. Lovan. 23, 1947, S. 378–412).

Schürmann, Heinz: Der Paschamahlbericht. Lk. 22, (7–14.) 15–18. I. Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk. 22, 7–38 (= Ntl. Abh. XIX 5). Münster 1953: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. XXX und 123 Seiten. Kart. 10 DM.

Schürmann, jetzt Dozent für NT in Erfurt, hat sich zur Aufgabe gestellt, „durch eine quellenkritische Untersuchung von Lk. 22, 7–38 einiges Licht zu bringen in die Traditionsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlsberichte überhaupt“ (aus dem Vorwort). Zunächst möchte man meinen, daß in diese Traditionsgeschichte nicht mehr viel neues Licht zu bringen wäre, angesichts der immensen Literatur zum Thema. Dem Verfasser aber gelingt es, durch seine glänzende Beherrschung der literar- und formkritischen Methode „Licht“ hineinzubringen. Man muß die Gründlichkeit, mit der Sch. vorgeht, bewundern, sein abgewogenes Urteil, die ständige Selbstkontrolle, die souveräne Beherrschung und Verarbeitung der Literatur — das Literaturverzeichnis ist so umfassend, daß man den Wald vor lauter Bäumen kaum mehr sieht. Eine Gesamtstellungnahme ist allerdings erst möglich, wenn der zweite und dritte Teil der Untersuchung vorliegen. Sie sind bereits geschrieben und man hat nur den Wunsch, daß sie bald im Druck erscheinen möchten.

Wikenhauser, Alfred: Einleitung in das Neue Testament. Freiburg: Verlag Herder, 1953. Großoktav, 436 Seiten. Lwd. 21 DM. Studentenausgabe brosch. 15 DM.

Mit Neugier, um nicht zu sagen mit einer gewissen Skepsis nimmt man als Fachexeget eine neue „Einleitung“ in die Hand. Wird sie etwas Neues enthalten? Wird den Problemen nicht aus dem Wege gegangen? Sind die neuen Erkenntnisse gesehen und verarbeitet, mit Mut und Klugheit? Von Wikenhausers Einleitung kann man sagen: In ihr sind alle neuen Erkenntnisse der ntl. Wissenschaft gesehen und glänzend verarbeitet, mit Mut und Klugheit. Und keinem Problem wird aus dem Wege gegangen. Jeder Paragraph legt davon Zeugnis ab, ob es sich nun um die Kanon- oder Textgeschichte handelt, um die synoptische oder johanneische Frage, um die „Formgeschichte“ des NT, um die schwierigen Probleme der Apostelgeschichte, um den Hebräerbrief, um den zweiten Petrusbrief usw. Für kein Problem wird eine Patentlösung geboten, für und Wider kommen eingehend zur Sprache, trotzdem ist der Standpunkt des Verfassers klar. Überaus gründlich ist die Textgeschichte behandelt; man bekommt einen Eindruck von der gewaltigen Arbeit, die gerade hier geleistet worden ist und im Augenblick geleistet wird, gerade auch von katholischen Fachleuten, wie man überhaupt an den zahlreichen Literaturangaben sehen kann, wie sehr die katholische Bibelwissenschaft in den letzten Jahrzehnten aufgeholt hat, besonders im französischen Sprachbereich. Und endlich eine Einleitung, in der die „Formgeschichte“ eingehend behandelt und gewürdigt wird, ohne die eine sachgemäße Erklärung der Evangelien nicht mehr möglich ist! So muß man wohl sagen, daß uns Wikenhauser, der vor kurzem seinen 70. Geburtstag feiern konnte, eine Einleitung geschenkt hat, die einen Markstein in der Entwicklung der katholischen Bibelwissenschaft darstellt. Auch die Protestanten haben z. Z. keine Einleitung aufzuweisen, die sich mit der von Wikenhauser messen könnte. Jeder Geistliche und Theologe sollte sich das Buch für seine Bibliothek anschaffen und immer wieder darin studieren. — Unter den Grammatiken zum NT muß jetzt auch M. Zerwick, *Græcitas Biblica*, 2. Aufl. Rom 1949, genannt werden (vgl. dazu die gute Besprechung von Debrunner: *Theol. Lit. Ztg.* 76, 1951, 231 f.). S. 294: Das Buch von St. Hanson hat den genauen Titel: *The Unity of the Church in the New Testament. Colossians and Ephesians* (Acta Sem. Neotest. Upsal. 14), Lund 1946. — Grundsätzlich zu überlegen wäre, ob nicht das übliche Schema unserer Einleitungen einer Revision bedürftig ist, so daß die Entstehung des NT deutlicher sichtbar würde. Das würde bedeuten, daß am Anfang einer Einleitung die Formgeschichte des Evangeliums behandelt werden müßte und von da her das geschichtliche Werden der Evangelien besser ins Bewußtsein gebracht werden könnte (vgl. dazu etwa M. Albertz, *Botschaft des Neuen Testaments*, 1. Band: *Die Entstehung der Botschaft*, in 2 Halbbänden, Zollikon-Zürich, 1947 und 1952).

Schäfer, Karl Theodor: Grundriß der Einleitung in das Neue Testament, 2., verbesserte Auflage, Bonn 1952: Peter-Hanstein-Verlag.

Schäfers „Grundriß“ konnte im vergangenen Jahr in 2. Auflage erscheinen, ein Beweis für die Güte des Buches. Es befriedigt aber nicht alles, was in dem Buche steht, besonders angesichts der neuen Einleitung von Wikenhauser. Z. B. Seite 73: „Das nicht ganz seltene Zusammengehen von Mt und Lk gegen Mk“ muß für die Zweiquellentheorie nicht unbedingt „unbequem“ sein. Die Formgeschichte verdient auch in einem „Grundriß“ einen eigenen Paragraphen. Sehr dankbar ist man für den Abdruck der altkirchlichen Zeugnisse im Urtext (in Anmerkungen und im Anhang).

Mußner

HOMILETIK

Bopp, Linus: Sanctifica eos. Ein liturgisch-homiletischer Sakramenten- und Meßopferkursus. Limburg a. d. Lahn: Steffen-Verlag 1952 (Liturgie und Kerygma 3. Bd.). 440 S.

Die Nachricht, daß der bekannte Freiburger Pastoraltheologe als Frucht jahrzehntelangen Dozierens und Forschens sowohl auf dem Felde der Liturgik wie auf dem der Homiletik ein vierbändiges Werk unter dem Titel „Liturgie und Kerygma“ vorlegen und in ihm sowohl theoretisch wie praktisch so etwas wie einen Brückenschlag zwischen diesen beiden Welten vorführen wolle, ist allenthalben mit erwartungsvoller Freude begrüßt worden. Der inzwischen als erster aus der Reihe erschienene und hier anzulegende Band III beweist bereits, daß diese Erwartung nicht enttäuscht werden wird.

Während Band I unter dem Titel *In spiritu et veritate* „die liturgische Predigt nach ihrer Idee und ihren Möglichkeiten“ behandelt und Band II unter dem Titel *Oremus* „einen liturgisch-homiletischen Kirchenjahr-Kursus“ bieten wird, handelt es sich im vorliegenden Band um ausgeführte (und gehaltene!) liturgische Predigten über die heiligen Sakramente und die Eucharistiefeier. Sie sind ohne Gewalttätigkeit mit feinem Takt dem Gang des Kirchenjahres eingefügt: Advent: Bußsakrament; Epiphanie- und Vorfastenzeit: Ehe; Quadragesima und Osterzeit: Taufe; vor, an und nach Pfingsten: Firmung; anschließend 16 Sonntage lang ein Zyklus über die Eucharistie; vom 16. bis 20. Sonntag nach Pfingsten: Weihesakrament (mit Vorstufen); an den letzten Sonntagen des Kirchenjahres: Krankensalbung. Band IV wird das Gesamtwerk mit einem „Sakramentalienkursus“ abschließen und den Titel *Benedicite* tragen.

Schon an dem einen bisher vorgelegten Bande zeigt sich die Mission, die B.'s großes Werk erfüllen wird: zu zeigen, eine wie schlackenlose homiletische Umschmelzung liturgiewissenschaftlicher und insbesondere liturgiehistorischer Erkenntnis möglich ist. Wenn gelegentlich die Befürchtung ausgesprochen worden ist, gerade im intimen Bereich des Gottesdienstes und der Frömmigkeit werde die Historie sich auf die Dauer als „Feindin des Lebens“ erweisen, so hat nun B. erstmals in großem Rahmen überzeugend an praktischen Beispielen dargetan, wie sie als Dienerin an der lebendigen Verkündigung der Kirche eingesetzt werden kann. Zu einer beglückenden Ruhe und Reife der Darstellung kommt die besondere Gabe, erlesene und bisher kaum bekannte Worte aus dem Schatz der Väterchriften oder der späteren (insbesondere der französischen) Frömmigkeitgeschichte der Darstellung mit der gebotenen Sparsamkeit wie Lichter aufzusetzen; ein Zitat wie das aus Chrysostomus 267 f. — um nur ein Beispiel aus vielen zu nennen — empfindet der Leser geradezu als Geschenk.

Koch, Anton SJ, Homiletisches Handbuch. I. und II. Band: Homiletisches Quellenwerk, 1.—4. Teil, 4. unveränderte Aufl., Freiburg: Herder, 492 und 496 Seiten. XIII. Band: Ergänzungswerk. II. Teil: Homiletische Gleichnissammlung. 1. Band, Großoktav, X und 486 Seiten, Normalausgabe: broschiert 21 DM, Lwd. 25 DM, Subskriptionsausgabe: broschiert 18,50 DM, Lwd. 22 DM.

Von dem bekannten und bewährten Kochschen Homiletischen Handbuch ist nicht nur das Erscheinen einer 4. (unveränderten) Aufl. der beiden ersten Bände des Quellenwerks (zugleich Band I und II des Gesamtwerks) anzuzeigen, sondern zugleich das erstmalige Erscheinen des dritten unter den insgesamt 5 Bänden des Ergänzungswerks (= Band XIII des Gesamtwerks): er stellt den ersten Teil einer großangelegten Homiletischen Gleichnissammlung dar. Die Fachkritik hat mit Recht immer wieder ihre Bewunderung über die ungeheure Arbeitsleistung und ihre Anerkennung für die taktvolle Beschränkung (Predigthilfen, keine Predigtvorlagen!), die hinter dem K.'schen Handbuch stehen, ausgesprochen; sie wird sie auch diesem neuen Bande (die erste großangelegte systematische Gleichnissammlung seit 1864!) nicht versagen. Er ist wie all seine Vorgänger nach dem Prinzip des Theaterdirektors im Faust angelegt: „Wer vieles bringt, wird manchem etwas bringen.“ Wer das eine Mal enttäuscht wird, findet das nächste Mal beglückt, was ihm zusagt.

Vor zwei Gefahren wird man allerdings den Benutzer warnen müssen. Einmal darf er sich durch die Überfülle des Angebotenen nicht zu ungesunder Häufung der Gleichnisse (die bekanntlich die unangenehme Eigenschaft haben, sich gegebenenfalls gegenseitig „totzuschlagen“) verleiten lassen. Weiter muß er sich darüber klar bleiben, daß auch die reichhaltigsten gedruckten Sammlungen ihn nicht vom eigenen Sammeln im Dienste seiner Predigt dispensieren können. Es ist ein eigenartiges, jedem Prediger bekanntes Gesetz, daß Selbsterlebtes, Selbstgehörtes, Selbstaufgezeichnetes auf der Kanzel eine ganz eigene, unverwechselbare Leuchtkraft entfaltet, selbst wenn es nur in eiligen Notizen eines schlichten „Schmierbuchs“ (im Sinne Lichtenbergs) festgehalten worden wäre.

Hinderberger, Anton: Am Quell des Wortes. Ausgewählte Predigten, Stuttgart: Schwabenverlag o. J. (1952), 98 Seiten.

Ein Dutzend gediegener Predigten der „alten Schule“, sämtlich wohlüberlegt und wohlformuliert (zuweilen allerdings mehr als „Schreibe“ denn als Rede formuliert), durch verständige Beispiele illustriert. Die Pfingstpredigt (80—86) krankt an dem Fehler fast aller Pfingstpredigten: sie sieht die Rückverbindung von Pfingsten nach Ostern nicht.

Hesse, Erwin: Die Frohbotschaft im Jahreskreis, Wien: Herder 1952, 317 Seiten. Lwd. geb. 11 DM.

H.'s Predigten verbinden theologisches Niveau mit schöner Herzhaftigkeit und Gesprächshaftigkeit. Zuweilen begegnen allerdings gequälte Erklärungen; so wird zum 8. Sonntag n. Pf. bei der Erklärung des Gleichnisses vom ungerechten Verwalter zu der Deutung „für die Reichen“ (die die exegetisch einzigmögliche ist und homiletisch auf jeden Hörer anwendbar ist) noch eine Deutung für „alle Christen“ geboten: Schaffet euch Freunde mit dem ungerechten Mammon = wendet euren ungerechten Besitz = eure Sünden zum Guten (200 f.). Auch H.'s Pfingstpredigt (155—159) weiß nichts von dem entscheidend wichtigen Zusammenhang zwischen Pfingsten und Ostern.

Berbuir, Eucharius OFM: Das Kirchenjahr in der Verkündigung. I. Bd.: Septuagesima bis Pfingsten, 348 S.; II. Bd.: Erster bis Siebzehnter Sonntag nach Pfingsten, 302 Seiten; III. Bd.: Achtzehnter Sonntag nach Pfingsten bis letzter Sonntag nach Epiphanie, 464 Seiten, Freiburg: Herder 1950.

B.'s dreibändiges Werk zum Kirchenjahr hat vieles gemein mit der besten und in ihrer Art klassisch zu nennenden Einführung in das Kirchenjahr, die wir im Deutschen besitzen, mit Amiliana Löhr's OSB „Das Herrenjahr“, das seit 1941/2 in einer wesentlich

erweiterten zweibändigen Auflage vorliegt. Sowohl L. wie B. lösen sich mit Recht von der fragwürdigen Methode oberflächlicher (und von der Liturgiegeschichte her nicht zu verantwortender) Systematisierung der Meßformulare und streben mit Erfolg nach einer tiefer ansetzenden theologischen Zusammenschau des einzelnen Formulars und des gesamten Herrenjahres: bei keinem von beiden hat man sich z. B. über den bei Hinderberger und Hesse festgestellten Mangel der Pfingstauffassung zu beklagen. Während bei L. die Zusammenschau stark von der Caselschen Mysterienthese bestimmt ist, hat B. eine stärker homiletische Ausrichtung, geht aber doch wohl zu weit, wenn er in der Einführung (I, 38) seine Methode so verabsolutiert, daß die an den Meßtext anknüpfende „Spruchpredigt“ daneben als eine Fehllösung erscheint. (Gerade die Methode der „Teilerhellung“ möchte Rez. zum mindesten als wichtiges und unerläßliches Frühstadium der homiletischen Einführung in die Welt der Liturgie ansehen). In vielen Stücken hat L. eine glücklichere Hand als B.; ihre Kapitel sind ein gut Stück kürzer und dazu ruhiger in der stilistischen Form und auf Grund dieser beiden Eigenschaften lesbarer, insbesondere ist ihr Verhältnis zur allegorischen Schrifterklärung zurückhaltender. Zwar finden sich auch bei ihr zuweilen schwer erträgliche Alexandrinismen, etwa bei der Ausdeutung des Evangeliums vom Weltende am letzten Sonntag nach Pfingsten die Gleichung: Schwangere (Mt 24, 19) = allzulest ans Diesselts Gebundene (Löhr II, 400). Aber wenn man etwa ihre Behandlung der Perikope vom Barmherzigen Samaritaner (Löhr II, 306) mit der B.'s (II, 192–198) vergleicht, spürt man doch die bewußte Zurückhaltung gegenüber den spielerischen Einzelanwendungen der (als Gesamtschau sicher großartigen) patristischen Erlösungsdeutung des Gleichnisses. Bei B. tauchen sie im Rahmen der Väterzitate auf: zwei Denare = zwei Testamente (II, 195); Lasttier = Leib Christi; Wirt = Apostel und ihre Nachfolger (II, 196). So wenig wir als Erwachsene die Schuhe unserer Kinderzeit noch anzuziehen vermögen, so wenig assimilierbar scheinen mir solche Elemente eines (gewiß in seiner Art rührenden) Kindesstadiums der Exegese für heutige Schriftinterpretation zu sein. (In diesem Zusammenhang sei auf ein kleines Mißgeschick hingewiesen, das B. II, 172 f. unterlaufen ist; das angezogene Tertullianwort vom Fleisch als der „Angel des Helles“ meint nicht die Fisch-, sondern die Tür-Angel: caro cardo salutis!) Eine schmerzliche Feststellung schließlich gilt sowohl für L. wie für B.: Bücher dieser Art sind nur für eine ganz dünne „Ober“-Schicht lesbar. Wer übersetzt sie uns in eine Sprache, die auch die ungezählten, unstudierten Laienchristen verstehen, die ungeduldig darauf warten, daß man ihnen die Schätze ihres Meßbuches erschließe?

Keller, Emil: *Ecce Homo. Fastenpredigten*. 2. Aufl., Paderborn, Ferdinand Schöningh. 120 Seiten.

An den von K. bereits in 2. Aufl. vorgelegten Fastenpredigten, die in anerkennenswertem Bemühen um schlichten Volkston den einzelnen Stationen des Herrenleidens folgen, kann man zwei gefährliche Predigtfehler studieren: den „Superlativismus“ und den „Moralismus“. Mit Recht warnt man den Prediger schon vor dem Superlativ; K. bleibt nicht beim Superlativ stehen, sondern setzt auf Schritt und Tritt den (an den Stil der Barockpredigt gemahnenden) gesteigerten Superlativ mit vorgesetztem „aller“ ein; so ruft er beim Tode des Judas aus: „O welch allerschauerlichstes Ende!“ (21; vgl. etwa noch 12. 17. 37. 50. 58. 68. 120 u. ö.). Schlimmer ist, daß oft in peinlich unvermitteltem Moralisieren zu den einzelnen Phasen des Herrenleidens kurzschlüssige „Auswertungen“ geboten werden. Zwei Zitate mögen als Belege genügen. Von Petrus am Ölberg heißt es: „Er hatte in jener so bedeutungsvollen Nacht kein Nachtgebet gebetet. Die Nächte ohne Nachtgebet sind sehr gefährlich, das hat Petrus erfahren! ... Lassen wir vor allem nicht vom Morgen- und Abendgebet!“ (36 f.). Aus der Szene mit dem Purpurmantel wird die (gesperrt gedruckte) Mahnung abgeleitet: „Unsere Kleidung sei stets zweckdienlich und standesgemäß!“ (86)

Mees, Günther und Graf, Günther: *Pater Leppich spricht. Journalisten hören den „roten“ Pater*, Düsseldorf: Bastion-Verlag 1952. 80 Seiten.

Es kann kein Zweifel sein, daß der vielgenannte junge schlesische Jesuit im Vorfeld der gottesdienstlichen Verkündigung als religiöser Erweckungsredner auf öffentlichen Plätzen und in Fabrikhallen eine ausgesprochene Mission hat: seine Stimme erreicht Ohren und Herzen, zu denen kein Kanzelwort mehr dringt. Das beruht zunächst auf einer Eigenschaft, in der er für jeden Prediger Vorbild sein kann, im ungemein starken Gesprächscharakter all seiner Ausführungen. Aber die Reichweite dieser Stimme ist auf der anderen Seite dann doch mit einem Preis erkauft, den der Prediger mit dem besten Willen nicht zahlen kann: mit bewußtem Herabsteigen in die Bereiche der

¹ Zu den seit 1937 bzw. 1942 vorhandenen Übersetzungen ins Englische und Flämische ist zuletzt eine — nach Stichproben zu urteilen — vorzügliche französische Übersetzung getreten; sie ist von J. Décarreaux und J. Leroy besorgt und erschien 1946 in zwei Bänden im Verlag Ch. Beyerle in Brügge unter dem Titel: „L'Année du Seigneur. Le mystère du Christ au cours de l'année liturgique.“

„Untersprache“. Nie und nimmer und unter keinen Umständen wird ein Prediger auf der Kanzel nur etwa diesen einen Satz P. L.'s nachsprechen können: „Wir kriechen noch einmal an unseren Mädchen und Frauen“ (43) (schon das Gedrucktwerden trägt solch eine häßliche „Slang“-Wendung denkbar schlecht).

Aber schon unabhängig von diesen Vorbehalten wird man der vorliegenden Veröffentlichung nicht recht froh. Ob man P. L. einen Dienst damit erweist, wenn man ihn nach illustrierten-Manier nicht weniger als sechsmal in seitengroßem Gesamtfoto in allen Stellungen der Rede vorführt? Aber auch die Lektüre der Ansprachen selbst macht nachdenklich. Ob es — um nur ein Bedenken zu formulieren — tiefenpsychologisch gesehen — klug ist, zum „Thema 1“ (43—53) in die Ohren glerig lauschender Halbwüchsiger hineinzurufen: „Das Licht der Unversehrtheit ist in Deutschland fast erloschen“ (43) oder ihrer Phantasie das (nie mehr vergessene!) Bild von der Sekretärin einzupumpfen, „bei der das Geschäft über das Bett geht“ (51; ein paar Seiten vorher der entsprechende Typus des „nachts und auf Dienst- und Geschäftsreisen mit seiner hübschen Sekretärin herumrudenden“ Unternehmers). Man vgl. zu dieser sehr brennenden Frage der realistisch gemeinten aber defätistisch wirkenden Zeitkritik des Predigers die beherzigenswerte Warnung des von der Tiefenpsychologie herkommenden prot. Homiletikers O. Haendler, Die Predigt, Berlin 1952, 282 f.

Chevrot, Msgr.: Les Béatitudes, Paris o. J. (1952) Desclée de Brouwer, 190 Seiten.

Der bekannte Großstadtseelsorger und -prediger (dessen Pfarrei im 7. Arrondissement von Paris — St. François Xavier — als eine der liturgisch bestgeleiteten Frankreichs gilt) legt hier Rundfunkansprachen über die acht Seligkeiten vor, die er im Winter 1951/52 am Sender Luxemburg gehalten hat. In ihrer schönen Unmittelbarkeit verdienen sie sehr wohl den in die deutsche homiletische Fachsprache nicht übersetzbaren, aber gerade für die Funkansprache höchst angebrachten Namen, den ihnen die Vorbemerkung des Verlegers gibt: „Entretiens sur les Béatitudes“.

Tillich, Paul: In der Tiefe ist Wahrheit. Religiöse Reden. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1952. 204 Seiten.

Gewiß wird kein katholischer Theologe sich unter die Begriffsbestimmung subsumiert wissen wollen, die T. vom Theologen gibt: „Wir sehen in dem Theologen einen Gläubigen trotz seines Zweifels und seiner Verzweiflung“ (136). Aber wo immer er in diesen „Religiösen Reden“ gemeinsamen Boden findet, lauscht auch der katholische Theologe gern einer Stimme, die mit so schönem Ernst von den letzten Fragen des menschlichen Daseins und von der Antwort des christlichen Glaubens zu reden weiß.

Hagemann, Walter: Vom Mythos der Masse. Ein Beitrag zur Psychologie der Öffentlichkeit. Heidelberg: Kurt Vowinkel, 1951 (Beiträge zur Publizistik 4). 320 Seiten.

Eine von einem führenden Vertreter moderner Publizistik behutsam und nüchtern umrissene „Psychologie der Öffentlichkeit“ muß sowohl den Homiletiker wie den Liturgiker lebhaft interessieren. Er wird bei H. als Grunderkenntnis mitnehmen, daß er bei der Beurteilung seiner gottesdienstlichen Gemeinde und ihrer charakteristischen Reaktionsweisen nicht etwa vom verwachsenen Oberbegriff „Masse“ (im Le Bon'schen Sinne) ausgehen darf; „denn es besteht kein wesensmäßiger Unterschied zwischen dem privaten und dem öffentlichen Verhalten der Individuen“ (310). Man muß statt dessen ausgehen von der spezifischen Eigenart des Öffentlichkeitskreises „Gottesdienstliche Gemeinde“, wie sie H. 201—209 knapp und treffend skizziert. Fischer

FRÖMMIGKEITSGESCHICHTE

Günter, Heinrich: Psychologie der Legende. Studie zu einer wissenschaftlichen Heiligen-Geschichte. Freiburg i. Br.: Herder 1950. VIII. 375 S. Ln. 12,- DM.

„Nach einer fünfzigjährigen Vorliebe für Hagiographica“ (S. V) konnte H. Günter kurz vor seinem Tode diese seine Studien zusammenfassende Monographie vorlegen, die für Historiker, Religionsgeschichtler und Theologen lange von Bedeutung bleiben wird. Das Ziel des Verf. ist es, mit einwandfreier historischer Methode die Wurzeln der Legende in der Psyche des Volkes aufzuzeigen und so ihr Wesen und ihre Eigenart historisch verständlich zu machen. In den wichtigen Vorbemerkungen grenzt er die Legende gegenüber dem Märchen und der Sage ab. In drei umfangreichen Kapiteln behandelt er dann ihre Motive; zuerst die Legende, die man die gemeinmenschliche nennen könnte, und geht den Formen ihrer Verchristlichung nach (S. 29—93). Gegenüber einer oft vorliegenden Annahme von Entleerungen betont das 2. Kap. (S. 94—212) entschieden die Gleichartigkeit einer Fülle von Legendenmotiven im außerchristl. und christl. Bereich, ohne daß irgendeine Abhängigkeit vorliegt. Das umfangreiche, leider zu wenig gegliederte Schlußkapitel (S. 213—335) bespricht die Eigenleistung der christl. Legendenbildung, die erst mit der christl. Offenbarung und ihrer Grundlage in der Heiligen Schrift möglich wurde. Günter schreibt so sehr aus dem sicheren Besitz des umfangreichen Stoffes, daß

er oft allzuviel bei seinem Leser voraussetzt und so die Lektüre seines Buches erschwert. Die Durcharbeitung lohnt sich jedoch reichlich, und für jeden, der sich zur Abfassung einer Heiligengeschichte berufen glaubt, sollte das vorausgehende sorgfältige Studium dieses Werkes Pflicht sein.

Karl Baus

St. Athanasius: The life of St. Antony. Translated by Robert T. Meyer. Westminster: The Newman Press 1950 (Ancient Christian Writers vol. 10) 154 S. Ln. \$ 2,50.
The works of St. Patrick. St. Secundinus: Hymn on St. Patrick. Translated and annotated by Ludwig Bieler. London: Longmans 1953 (Ancient Christian Writers vol. 17). 121 S. Ln. 25 sh.

Die von J. Quasten und J. Plumpe betreute Sammlung der Ancient Christian Writers bringt zwei für die Geschichte der Frömmigkeit wichtige Bändchen. R. T. Meyer schickt seiner Übersetzung der ersten Heiligenbiographie in griechischer Sprache eine knappe aber sehr sachkundige Einleitung voraus und fügt ihr einen ausgezeichneten Kommentar bei, der den Nachdruck auf die Sacherklärung legt. — Mit Recht haben die Herausgeber der Sammlung Übersetzung und Kommentierung der unter dem Namen des heiligen Patrick überlieferten Schriften einem Kenner wie L. Bieler anvertraut, der nicht nur die letzte erschöpfende Studie über das Leben Patricks schrieb (The life and legend of St. Patrick, Dublin 1949), sondern nach wiederholter eingehender Prüfung der handschriftlichen Überlieferung auch eine neue Textrezension sowohl der Confessio wie der epistula vorlegte, die 1950 im 11. Band der Classica et Mediaevalia erschien. Dieselbe Zeitschrift brachte dann 1951 (12. Bd., 79–214) noch einen umfangreichen Kommentar zu diesen Schriften. Auf all diese Vorarbeiten konnte L. Bieler bei der vorliegenden kommentierten Übersetzung des Patrick-Schrifttums zurückgreifen, die unsere volle Anerkennung verdient.

K. B.

Perler, Othmar: Weisheit und Liebe. Nach Texten aus den Werken des heiligen Augustinus. Olten/Freiburg i. Br.: Otto Walter 1953. 154 S. Ln. 8,50 DM.

Eine für weitere Kreise bestimmte Nachzeichnung des religiösen Weges, den Augustinus bis zu seinem Lebensende gegangen ist. Sie läßt den Kirchenvater selbst immer wieder zu Wort kommen, und wir halten Textauswahl und Übersetzung für so geglückt und inhaltreich, daß sie dem religiös ansprechbaren modernen Menschen sicher viel geben wird.

K. B.

Augustinus: Selbstgespräche. Lateinisch und deutsch herausgegeben von Peter Remark. München: Heimeran 1953. 204 S. Ln. 8,50 DM.

Es spricht für die geistige Weite des Heimeran-Verlages, daß er Augustins Selbstgespräche in die Reihe seiner Tusculum-Bücher aufnahm. Dem lat. Text dieser großen „Exerziationsgedanken“ des neubekehrten Augustinus stellt P. Remark jeweils die deutsche Übersetzung gegenüber, die flüssig und gekonnt ist. Ein kurzes Nachwort und einige wohl doch allzu knapp gehaltene Anmerkungen sind beigegeben. Die äußere Ausstattung wahr das bei dem Verlag gewohnte Niveau.

K. B.

Löhner, Robert O.S.B.: Priestertum im Zeugnis der Kirchenväter. Ausgewählt und übertragen. Luzern: Rex-Verlag 1951. (Verpflichtendes Erbe 21/23.) 95 S. gb. 4,70 DM.

Eine sehr ansprechende Sammlung des Schönsten, was griechische, lateinische und syrische Väter über Erhabenheit, Wesen und „Last“ des Priestertums ausgesprochen haben. Am häufigsten sind Ambrosius und Chrysostomus unter den gesammelten Stimmen zu vernehmen, letzterer erfreulicherweise mehr mit Einzeläußerungen aus seinen Homilien als mit Auszügen aus dem mehr lehrhaften De sacerdotio. Ungern vermißt man einige der schönsten altchristlichen Priestergebete zu Christus, die Ambrosius von Mailand geformt hat.

K. B.

Dumontier, P.: Saint Bernard et la Bible. Présentation par J.-M. Déchanet, Paris; Desclee de Brouwer 1953 (Bibliothèque de spiritualité médiévale). 187 S. bfrs. 160.

Rechtzeitig zur 800-Jahrfeier des Todestages St. Bernhards erscheint diese gehaltvolle, auf intimster Quellenkenntnis beruhende Studie des vor kurzem verstorbenen belgischen Zisterziensers. P. Dumontier hatte seit Jahren den Plan eines umfassenden frömmigkeitsgeschichtlichen Werkes entworfen, das dem heutigen Leser den Zugang zur religiösen Welt der asketischen Schriftsteller vor allem des 12. Jhs. eröffnen sollte. Der Tod nahm ihm die Feder aus der Hand, als er gerade das 1. Kap. über die Bedeutung der Bibel für die Frömmigkeit dieses vom heiligen Bernhard geprägten Saeculums abgeschlossen hatte. Der Benediktiner J.-M. Déchanet, ein Freund des Verstorbenen, hatte den rechten Blick für den Wert der Arbeit und veranlaßte ihre Veröffentlichung. Was die Welt der Bibel einem Bernhard, Wilhelm von St. Thierry, Aelred und Galland de Rigny für ihre Innerlichkeit war, ist in ebenso origineller wie fesselnder Form hier dargestellt. Es ist

nicht das geringste Verdienst der ausgezeichneten Studie, daß sie beim Lesen neue und tiefe Anregungen schenkt, wie der heutige Christ seine persönliche Bibellesung fruchtbringend gestalten kann.

K. B.

Steinbüchel, Theodor: Mensch und Gott in Frömmigkeit und Ethos der deutschen Mystik. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1952. 255 S. Ln.

Es sind 17 Vorlesungen eines Kollegs über die deutsche Mystik des Mittelalters, die man hier aus dem Nachlaß Steinbüchels herausgegeben hat. In ihrem Mittelpunkt steht ragend die Gestalt Eckeharts, die St. mit allen Mitteln seines rhetorischen Stiles sowohl nach seiner Stellung und Auswirkung in der ihm so vertrauten mittelalterlichen Geisteswelt zeichnet wie auch nach der Tiefe seines Denkens hin aufzuhellen versucht. Er erreicht das Letztere durch stetes Vergleichen mit den Denkern der Neuzeit — eine ganze Vorlesung gilt allein dem Vergleich Eckehart und Hegel —, und so ist das Buch nicht nur eine treffliche Einführung in die Welt der deutschen Mystik des Mittelalters, sondern zugleich eine tiefbohrende religionsphilosophische und -psychologische Monographie.

K. B.

Lasowski, Ernst: Friedrich Leopold Graf zu Stolberg, Mensch und Christ. Ausgewählt und eingeleitet von Ernst Lasowski. 111 Seiten, Freiburg i. Br.: Caritasverlag (Sammlung: Antwort des christlichen Herzens).

Friedrich Leopold Graf zu Stolberg († 1819) wurde am 1. Mai 1750 geboren und am 7. November 1800 ist er zur katholischen Mutterkirche zurückgekehrt. Die Erinnerung an diese beiden Ereignisse ist die Veranlassung des zum Jahre 1950 erfolgten Erscheinens dieses Buches gewesen. Es ist keine Biographie. Es will aus dem Leben und dem Charakter des Grafen jene Züge hervorheben, die den schönen Einklang zwischen dem Menschen und Christen spürbar zu machen vermögen. Sein Thema ist die christliche Existenz Stolbergs. In der Einleitung (S. 11–39) gibt Lasowski eine sehr gute Charakteristik Stolbergs, die der Zielsetzung des Buches entspricht und auch die Urteile der Zeitgenossen nicht außer acht läßt. Die „Auswahl“ (S. 63–108) bringt wertvolle kurze Zitate aus seinen Schriften, die man mit steigendem Interesse liest, da sie die Erkenntnisse eines überragenden christlichen Geistes in vielen Fragen, die auch unsere Zeit bewegen, vermitteln. Beigegeben ist eine Übersicht über den Lebenslauf und ein Literaturverzeichnis.

Chardon

Rüttenauer, Isabella: Johann Georg Hamann. Das Wort vom Kreuz. Auswahl aus Briefen und Werken mit einer biographischen Einleitung. Freiburg i. Br.: Caritasverlag (Sammlung: Antwort des christlichen Herzens). 107 Seiten.

Johann Georg Hamann (1730–1788) war Lutheraner. Nach seiner Studienzeit an der Universität Königsberg war er zuerst Erzieher, dann Kaufmann und schließlich „königlich preussischer Packhofverwalter“ in Königsberg. Er starb auf einer Reise in Münster, wo er die Fürstin Amali von Gallitzin kennen lernte, die von ihm schrieb: „Soviel anndet mir immer mehr, daß Hamann der wahrste Christ ist, den ich noch gesehen habe.“ Auf seinen Grabstein ließ sie die Worte setzen: Johanni Georgio Hamanno, viro christiano. Es war die Verkörperung der „vollkommenen Demut“, die die Macht der göttlichen Gnade sichtbar machte, die auf die Fürstin und andere einen solchen Eindruck machte. Obwohl das Leben Hamanns, der über ein ausgedehntes Wissen verfügte, nicht den Anforderungen entsprach, die wir an das Leben eines Heiligen stellen, so enthalten seine zahlreichen Schriften doch viele wertvolle religiöse Gedanken und es ist ein Verdienst des vorliegenden Werkes, daß es nach einer ansprechenden Lebensbeschreibung und Charakterzeichnung des seltsamen aber nicht unbedeutenden Mannes eine gute Auswahl derselben einer breiteren Öffentlichkeit vorlegt.

Chardon

VERSCHIEDENES

Lexikon des katholischen Lebens. Herausgegeben von Erzbischof Dr. Wendelin Rauch unter Schriftleitung von Dozent Dr. Jakob Hommes. Freiburg i. Br.: Herder 1952. 42,- DM.

Die im Titel dieses Lexikons zum Ausdruck gebrachte Zielsetzung erläutert das Vorwort dahin, „auf allen Lebensgebieten dem Christen zu zeigen, was ihn gegenüber den heute verbreiteten Lehren, Ideen, Schlagworten der Glaube lehrt, was unter den gegenwärtigen Verhältnissen zu tun ist und welche Kräfte in der Welt zu fördern sind“. Es will demnach die katholische Wahrheit in ihrem Gehalt und Lebenswert darstellen, um dadurch die Irrtümer der Zeit zu überwinden, nicht aber „Knüppelapologetik“ alten Stils betreiben. Damit greift es ein seit langem vordringliches Anliegen auf, und Philosophiedozent Jakob Hommes verdient ehrlichen Dank für die Aufgeschlossenheit und den Mut, mit denen er an die wirklich nicht leichte Aufgabe herangegangen ist. Es war ein echtes laienapostolisches Unternehmen.

Das gesteckte Ziel wurde erreicht. Kein größeres Lob kann dem Werk gespendet werden. Das schließt nicht aus, daß man da und dort auf Unvollkommenheiten stößt, etwa auf Unausgeglichenheiten zwischen sachverwandten Artikeln, auf eine zu sehr von der eigenen Blickrichtung bestimmte Sicht, auf eine das Allgemeinverständnis und die Verkündigung erschwerende Gelehrtensprache. Eine Feststellung, die nicht überrascht, wenn man bedenkt, daß mehr als 120 Fachleute an dem Buch mitgearbeitet haben, und daß die Manuskripte durch verschiedene Hände gegangen sind.

Der Theologiestudent wird sich in dieser „Summa“ manche Auskunft holen. Dem Seelsorger gibt sie zuverlässige und zeitnahe Antwort auf die philosophischen, weltanschaulichen und theologischen Fragen, die an ihn herantreten. Dabei wird er sich notwendig gedrängt fühlen, zu seinem Teil mitzuhelfen, daß das Lexikon überall dorthin kommt, wo es hingehört, in die Lehrerbibliotheken der Schulen, in die Redaktionsstuben, in die Hausbücherei der gebildeten Laien, vorab in die Hände aller Lehrer und Lehrerinnen, die Religionsunterricht erteilen.

W. Bartz

Haas, H. — v. Kienle, R.: Lateinisch-Deutsches Wörterbuch. Mit einer Einleitung über Sprachgeschichte, Lautgeschichte, Formenlehre und Wortbildungslehre von R. v. Kienle. Heidelberg: F. H. Kerle 1952. 48* und 617 S. Ln. 36,- DM.

Wer immer in der unmittelbaren Nachkriegszeit ergänzende lateinische Sprachkurse für Studenten an Hochschulen zu halten hatte, empfand es schmerzlich, seine Hörer nicht auf ein Lexikon hinweisen zu können, das inhaltlich, formell und wirtschaftlich gesehen ihrer augenblicklichen Situation entsprach. Diesem Mißstand ist nunmehr abgeholfen durch den Wagemut des Verlages F. H. Kerle, der für die Publikation des obigen Wörterbuches alle Anerkennung verdient. Ein Vergleich mit Stowassers Lat. Wörterbuch, das in der Vorkriegszeit unter den lat. Lexika mit gleicher Zielsetzung wohl den ersten Rang einnahm, drängt sich auf. Das neue Wörterbuch hat ungefähr den gleichen Maßstab in der Berücksichtigung des lat. Schrifttums angelegt: was immer an höheren Schulen und wohl auch in den Proseminarien der Universität an lat. Literatur vom Altlatein bis Sueton gelesen werden mag, ist vollständig eingearbeitet. Auch wer mit seiner Hilfe Valerius Maximus, Persius, Juvenal und Martial lesen möchte, wird, wie Stichproben zeigen, kaum vergeblich bei ihm Rat suchen. Nur die ausgesprochene Fachliteratur, das Vulgärlatein und die Inschriften blieben ausgeschlossen, mit Recht, weil dafür Speziallexika ohnehin unentbehrlich sind. — Die Abfassung der einzelnen Artikel entspricht durchaus dem Stand der heutigen Lexikographie; das Stichwort ist in schönem Fettdruck dargeboten, mit sorgfältiger Angabe der Quantitäten; in Klammern folgen die wortkundlichen Angaben, die sich auf die Etymologie und Zusammenhänge mit dem Griechischen, Deutschen und ev. mit andern indogermanischen Sprachen beziehen. Besonders glücklich scheint die Art, wie die Bedeutungsentwicklung der Wörter behandelt wurde; sie ist gleichweit entfernt von zu großer Knappheit, die den Benutzer oft vergeblich nachschlagen ließe, wie von zu großer Fülle, die bes. dem Schüler der Oberklassen das so fruchtbare Selbsterarbeiten mancher Wortbedeutungen an Einzelstellen seiner Lektüre vereiteln würde. Die Einzelartikel sind weitgehend frei von sprachgeschichtlichen Angaben; diese hat R. v. Kienle in einer umfassenden Einleitung von 205 Paragraphen methodisch geschickt zusammengestellt; ich möchte sie für den wertvollsten Teil des neuen Wörterbuches halten. Der Lehrer einer Oberklasse, der seine Schüler stetig auf ihre entsprechenden Paragraphen hinzuweisen versteht, wird ihnen mit der Zeit eine ganz ausgezeichnete sprachwissenschaftliche Grundlage in den alten Sprachen vermitteln können. — Zu bedauern ist es, daß man auf die Beigabe aller Eigennamen grundsätzlich, wenn auch erst nach langem Abwägen, verzichtet hat. Der Hinweis auf die Preisgestaltung ist hier nicht stichhaltig, da der Käufer dieses Lexikons nun doch mit der Zeit eines der kleineren Wörterbücher der Antike erwerben muß, das die entsprechenden Informationen bietet. Eine ev. Neuauflage sollte diesen Mangel entschlossen beseitigen. Zweifellos wird dann das neue Wörterbuch sich bald an den höheren Schulen die Stellung erobern, die ihm zukommt. Die ausgezeichnete buchtechnische Ausstattung durch den Verlag wird ihm den Weg dorthin nur erleichtern.

K. Baus

Unsere Namenspatrone in Wort und Bild. München-Pasing: Neuland-Verlag Josef Bösl, 1953.

Es ist ein guter katholischer Brauch, den Kindern Heiligennamen zu geben, den Namenstag als Gedenktag zu feiern und den Namenspatron als Vorbild und Schützer zu ehren. Der Neuland-Verlag hat, um diesen Brauch zu fördern, etwa 400 Heiligenleben in Einzeldarstellungen herausgebracht und gedenkt, die Sammlung fortzusetzen. Auf sechsseitigen Faltblättern mit gutem Papier und Druck bietet er sorgfältig ausgewählte Heiligenbilder mit Lebensbeschreibung. Hinzugefügt sind das Kirchengebet, eine sprachliche Erklärung des Namens und ein Hinweis auf Patronate und volkstümliche Verehrung. Man findet in der Sammlung auch bisher unbekannte Namenspatrone wie Horst, Manfred, Ingeborg, Ingrid. Die sprachliche Darstellung wünschte man sich einfacher und

kindlicher; sie hält sich nicht immer frei von Fremdwörtern und Problemen, die ein Kind nicht verstehen kann, so etwa die Lebensbeschreibung des heiligen Alfons von Liguori und des heiligen Harald. Wenn dieser Mangel behoben würde, könnte man die Sammlung ohne Einschränkung loben und empfehlen.

R. Mentges

Laros, Matthias: Der Ewige Kreuzweg unseres Herrn und des Christen von heute. Regensburg: Pustet 1950. 243 S., kart. 5,50 DM, Ln. 7,50 DM.

Dieser Kreuzweg, der dem Andenken Hermann Schells zu seinem hundertsten Geburtstag (28. 2. 1950) und der großen Aufgabe der *Una sancta* gewidmet ist, unterscheidet sich von den andern Büchern und Büchlein über den Kreuzweg, die uns in großer Zahl, auch von unseren besten religiösen Schriftstellern geschenkt worden sind. Es ist kein Gebetbuch, das man mitnimmt, wenn man den Kreuzweg beten will. Man muß es vielmehr vorher gelesen und durchdacht haben, dann werden seine Gedanken beim stillen Gehen und Beten des Kreuzwegs sich auswirken. Aus der Widmung geht das doppelte Anliegen des Verfassers hervor. Er will den Menschen dieser Zeit auf ihrem harten Lebensweg geistig helfen und außerdem die Christen aller Bekenntnisse auf dem Kreuzweg des Herrn zusammenführen, damit sie sich dort am ehesten finden und zur Einheit im Sinne Jesu zusammenwachsen. Gerade das letztgenannte Ziel ist hoch und der Weg ist in gewissem Sinne neu. Wenn er mit aufgeschlossenem Herzen gegangen wird, wird er sicher mit Gottes Gnade dem Ziele näher bringen. Zu den üblichen vierzehn Kreuzwegstationen fügt Laros eine Vorstation (Christus am Ölberg) und eine Abschlußstation (die Auferstehung am Ostermorgen) hinzu. Die in Gebetsform gekleideten Betrachtungen bauen sich bei allen Stationen in drei Abschnitten auf, in der Darlegung der Szene, in der Herausarbeitung des geistigen Gehaltes und in der Anwendung auf das praktische Leben. Die Betrachtungen gehen in die Tiefe, sie nehmen Bezug auf die Not unserer Zeit und auf die religiösen Fragen der heutigen Menschheit und sie werden deshalb suchenden Seelen Vertiefung ihres Christseins, Erbauung, Trost und Ermutigung bringen.

Chardon

Sonnenschein, Carl: Notizen, aus den Weltstadtbetrachtungen, herausg. von Maria Grote. I. Band 220 S., II. Band 182 S. Frankfurt am Main: J. Knecht, Carolus-druckerei. Jeder Band in L. 4,80 DM.

Die „Notizen“, Betrachtungen über die verschiedensten aktuellen Fragen religiöser, sozialer, politischer Art, die zum größten Teil ursprünglich im Berliner Katholischen Kirchenblatt erschienen waren, hat Karl Sonnenschein († 1929) zuerst in zehn Heften von 1925 bis 1929 herausgegeben. Nun läßt die langjährige Mitarbeiterin Sonnenscheins, Maria Grote, sie in Auswahl neu erscheinen. Man braucht nur einen Blick in die beiden Bände zu tun, um zu sehen, daß diese Neuausgabe nicht unzeitgemäß ist. Was der glühende Apostel Berlins vor mehr als zwanzig Jahren in die Welt hinausgerufen hat, hat auch heute noch Wert und Gültigkeit. Das Feuer seines apostolischen Herzens vermag auch heute noch zu zünden und die Gedanken dieses weltoffenen, weltblickenden, ganz und gar katholischen Geistes haben ihre Leuchtkraft nicht verloren. Der Stil ist eigenwillig, skizzenhaft, manchmal abgehackt und deshalb nicht immer leicht verständlich, aber immer ist er voll Glut, hinreißend und aufrüttelnd. Es ist zu wünschen, daß namentlich die junge Generation die „Notizen“ kennenlernt, sie wird sie sich freudig zu eigen machen und großen Nutzen davon haben.

Chardon

v. Rintelen, Fritz-Joachim: Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart. Westkultur-Verlag Meisenheim/Glan 1951. 492 S. 22,50 DM, Ganzl. 26,50 DM.

Den Grundcharakterzug des Gegenwartsgeistes sieht der Mainzer katholische Philosoph im Verhaftetsein an die Diesseitigkeit, Endlichkeit und Zeitlichkeit unter Abweisung aller übersinnlichen Wirklichkeit. Am reinsten wird dieser Zeitgeist durch die Existenzphilosophen, zumal durch Heidegger und Rilke, repräsentiert, die mehr als der bloß vordergründige Positivismus und Materialismus wenigstens noch ein metaphysisches Bedürfnis und Neigung zum Transzendieren zeigen und mit denen sich deshalb eine „Aussprache“ über einen etwaigen Ausweg aus der bloßen Innerweltlichkeit lohnt. Während diese Philosophie der Endlichkeit auf eine echte Transzendenz meint verzichten zu müssen, glaubt Rintelen an eine Überhöhung des Endlichen aus dem Geiste heraus, besonders mittels der Wertphilosophie. Schritt für Schritt tut er in gründlicher, kritischer Auseinandersetzung mit den Gegnern dar, daß in der reinen Endlichkeit und Innerweltlichkeit jede objektive Aussage und unsinnige Gegebenheit, also die für unsere geistige personale Existenz notwendigsten Wahrheiten und Wertforderungen verloren gehen. Indem er sorgfältig referierend und liebevoll verstehend auf die Anliegen, Stellungnahmen und Gründe der Existentialisten eingeht, aber jeweils von innen her über sie hinausführt, sucht er die moderne Haltung nach ihrem eigenen Verfahren zu klaren Folgerungen und Geständnissen zu bringen. Hoffentlich bewährt sich seine feingeistige und ansprechende Methode auch bei jenen christlichen und katholischen Kreisen, die sich immer noch am Existentialismus berauschen und gar nicht sehen, welche Gefahren in ihm liegen.

Joseph Lenz

Zu Weihnachten ~ das wertvolle Buch
für Seelsorger, Ordensleute, Katecheten I

HEINRICH FASSBINDER

Gnade und Wahrheit durch Jesus Christus

Eine Darstellung katholischen Glaubens und Lebens

359 Seiten, Halbl., Schutzumschlag DM 11,20

BALTHASAR FISCHER

Was nicht im Katechismus stand

Fünfzig Christenlehren über die Liturgie der Kirche

3. Auflage

164 Seiten, kart. mit Schutzumschlag DM 5,40, gebd. mit Schutzumschlag DM 7,40

„Neues Feuer“

Peter Friedhofen, Schriften und Briefwechsel 1819—1860

Herausgegeben vom Generalat der Kongregation der Barmherzigen Brüder in Trier

488 Seiten, Dünndruckpapier, 17 Kunstdrucktafeln, 1 Karte, Ganzleinenband DM 10,40

JOSEPH LORTZ

Die Reformation als religiöses Anliegen heute

Vier Vorträge im Dienste der Una Sancta

284 Seiten, Halbleinen, Schutzumschlag DM 6,80

FRANZISKUS STRATMANN

Krieg und Christentum heute

192 Seiten, Halbleinen DM 5,70

JOHANNES WAGNER - DAMASUS ZÄHRINGER

Eucharistiefeier am Sonntag

3. Auflage

232 Seiten, kart. DM 7,—, Halbleinen DM 8,50 (beide mit Schutzumschlag)

ARTHUR WYNEN

Ludwig Kaas

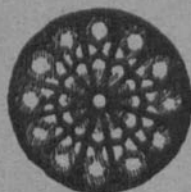
Aus seinem Leben und Wirken

62 Seiten, 7 Kunstdrucktafeln, kart. mit Schutzumschlag DM 3,80

Zu beziehen durch den Buchhandel

PAULINUS-VERLAG · TRIER

BINSFELD
INHABER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SÄARSTR. 39 · TELEFON 2938

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber - Philippi

Trier - Hauptmarkt

Fernruf 4492

Zum Sonderpreis von

nur DM 9,80

(bisher DM 18,—)

erhalten Sie im Ganzleinenband
mit 644 Textseiten, 16 Bildtafeln,
vielen Zeichnungen und Karten:

**Geschichte
der Kirche Christi**

von Dr. Johannes Schuck
und Dr. Wilhelm Neufj

Ansichtssendungen
stehen jederzeit zur Verfügung



Spezialhaus für
Mittelmoselweine
R. Lentzen-Deis
K.-G.

Bernkastel-Kues
an der Mosel

Mehlweinflieferant - Weingroßhandlung
Ausländische - Süsse - Moselweine



Hieronimus Eck Nachf.

Käthe Kromnau

TRIER · Neustraße 12

Das führende Fachgeschäft für

SCHIRME

Alle Reparaturen

